# OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Le Sens commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques, 3º édition. 1 vol. in-8º, 400 pp. Paris. Desclée De Brouwer et Cie, 76bis, rue des Saints-Pères. 20 fr.

Le Réalisme du Principe de finalité, 1 vol. in-8°, 368 pp.

La Providence et la confiance en Dieu, 2º édition, 1 vol.

in-8° 410 pp. Chez le même éditeur. . . . . . . 20 fr. Traduit en polonais et en italien. Dieu, son existence et sa nature, solution des antinomies

agnostiques, 6º édition, r vol. grand in-8º, 820 pp. G. Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris . . . . . 50 fr. Traduit en anglais.

Perfection chrétienne et Contemplation, 2 vol. in-80 de 424-514 pp. Paris, Desclée et Cie. 30, rue Saint-Sulpice.

Traduit en italien et en allemand L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus, 2 vol. in-8° de

451 et 470 pp. Éditions du Cerf, Juvisy (Seine-et-Oise). 35 fr. Traduit en italien et en allemand

De Revelatione ab Ecclesia proposita, 2 vol. grand in-8° de 564-482 pp. 3º édition. Rome, Ferrari, et Paris, 

Édition abrégée (3° édit.), 1 vol. grand in-8°. . . . . 40 fr. Les trois conversions et les trois voies, 1 vol. in-16,

194 pp. Éditions du Cerf, Juvisy. . . . . . . . 5 fr. Traduit en italien et en polonais.

Le Sauveur et son amour pour nous, in-8° de 472 pp. Editions du Cerf, Juvisy . . . . . . . . . . . . . . . . 20 fr.

Traduction italienne sous presse.

R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

## LE SENS DU MYSTÈRE

ET LE

#### CLAIR-OBSCUR INTELLECTUEL

NATURE ET SURNATUREL

Chacun de nos actes contient un mystère ; s'il est bon et salutaire, celui de la grâce ; s'il est mauvais, celui de la permission divine du mal, pour un bien supérieur.



Nons soussignés, lecteurs en théologie, déclarons avoir lu l'étude du T. R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., Maître en théologie, initiulée Le test du mysière et le clair-obscur intellectuei et nous en approuvons l'impression.

> Fr. Paul Aune, O. P. F. François Valette, O. P.

NIHIL OBSTAT

F. M. St. Giller, O. P. Magister generalis.

a0804

IMPRIMATUR
Lutetiae Parisiorum,
die 5<sup>a</sup> septembris 1934
† EUGENIUS JACOBUS,
Enisc. Trallian.

## SANCTAE DEI GENITRICI SEDI SAPIENTIAE

IN SIGNUM GRATITUDINIS
ET FILIALIS OBEDIENTIAE

# INTRODUCTION Après avoir pendant une trentaine d'années, explioné aux étudiants en théologie les œuvres de

saint Thomas, notamment son Commentaire sur la Māahpiṣsique d'Aristote, et presque tous les traités de sa Somme Théologique, nous avons eu l'idée de souligner ici ce qu'il y a de clair et ce qui reste de mystérieux dans la solution traditionnelle et thomiste des grands problèmes de la connaissance en général, de notre connaissance. soit naturelle.

soit surnaturelle de Dieu, et dans celle des questions

de la grâce1.

On a dit de saint Thomas qu'il ne redoute ni la logique, ni le mystère. La lucidité de la logique le conduit nécessairement en effet à voir dans la nature des mystères qui parlent à leur manière du Créateur, et cette même lucidité l'aide à mettre en un puissant relief d'autres secrets, très supérieurs, ceux de

la grâce et de la vie intime de Dieu, qui sans la révélation divine, nous resteraient inconnus.

1. Nous avons longuement traité alleurs ce dernier problème, dans les articles Prédestination, Providence et Prémotion divine,

du Dictionnaire de Théologie catholique.

Nous ne savons si nous pourrons mettro la dernière main à un traité de la grâce; nous en exposons du moins ici les fondements, en traitant du principe de prédilection. Cf. II • Partie, chap. VI.

On insiste naturellement d'habitude, nous l'avons fait souvent nous-même, sur le côté le plus lumineux de la doctrine de ce grand maître; il n'est pas inutile d'attirer quelquefois l'attention sur le sens du mystère qu'il possédait éminemment. C'est ce que nous ferons ici.

Loin d'ignorer ce qu'il y a d'inexprimable dans les choses, le génie si lucide de saint Thomas le trouve déjà dans la nature même de la matière, pure puissance. La matière, qui peut devenir air, eau, terre, plante, animal, est, à ses yeux, une simple capacité réelle, susceptible d'être indéfiniment déterminée de mille et mille manières, capacité réelle distincte à la fois et de l'acte ou détermination à recevoir, si infime soit-elle, et du néant, et de la négation, et de la privation et de la simple possibilité prérequise à la création ex nihilo.

La pure puissance ou réelle capacité réceptrice, milieu entre l'être en acte, si pauvre soit-il, et le pur néant, est déjà quelque chose de très caché. Saint Thomas trouve aussi le mystère dans les choses dès qu'il s'agit de passer d'un ordre de la nature à un ordre plus élevé, lorsqu'il faut par exemple définir la vie et en donner une définition qui puisse s'appliquer analogiquement, mais au sens propre, sans métaphore, et au brin d'herbe et à Dieu. De même lorsque, dans l'échelle des êtres, commence, avec la sensation, la connaissance, qu'il faut définir aussi de telle sorte que cette définition puisse s'appliquer analogiquement, mais au sens propre et non seulement métaphorique, à la moindre sensation tactile et à la connaissance incréée que Dieu a de lui-même et de tout ce qui n'est pas lui. Si saint Thomas a vu et délimité nettement ces

Si saint Thomas a vu et délimité nettement ces secrets qui se trouvent déjà dans l'ordre de la vie végétative et sensitive, à plus forte raison a-t-il vu ceux de la vie intellectuelle et spirituelle, connue par nous in spéculo sensibilium, dans le miroir des choses sensibles, en particulier le mystère des relations de la nature et de la grâce, ou des rapports de la nature et tout esprit créé avec la vie intime de Dieu. C'est surtout ce dont nous parlerons dans cette étude.



On ne remarque généralement pas assez qu'àc sens du mystère, qui se trouve si manifestement chez le Docteur Angélique, comme chez saint Augustin, correspond du côté de l'objet un clairobscur intellectuel qui est de nature à captiver profondément l'intelligence.

L'idée du clair-obscur intellectuel vient tout naturellement à l'esprit d'un disciple de saint Thomas, lorsqu'il voit son maître, si épris de clarté, déclarer pourtant tout ce qui reste d'ineffable dans le réel depuis la matière jusqu'à Dieu.

Rien de plus clair pour les sens que le sensible visible et tangible; mais sous ces phénomènes il y a, nous venons de le dire, quelque chose de fort obscur pour l'intelligence : la matière. C'est d'elle que nous abstravons l'intelligible; mais précisément à cause de cela elle reste comme un résidu en quelque sorte réfractaire à l'intelligibilité. La raison profonde en est que la matière est de soi indéterminée et capable de devenir toutes les choses sensibles, or ce qui est ainsi de soi indéterminé, potentiel et pure puissance, échappe à la connaissance qui ne s'arrête que sur ce qui est déterminé ou en acte : « Unumquodque est cognoscibile secundum quod est in actu1. » « Materia

la matière, qui par son indétermination, sa pauvreté et son inconsistance reste insaisissable pour l'intellect. De même rien de plus clair empiriquement que la différence qui sépare deux espèces animales, l'aigle et le lion, ou deux espèces végétales, le chêne et le sapin. Mais comment définir ces espèces autrement que d'une façon descriptive, empirique, comment les rendre intelligibles? Seuls leurs caractères généri-

secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est2. » Sous la clarté sensible des phénomènes. du visible et du tangible, il v a l'obscurité de

Sant Thomas, P. q. 12, a. 1.
 Sant Thomas exprime aims lorsqu'il se demande si Dieu a mendre de la companio del companio de la companio de la companio del la companio del companio de la companio del nauet quatem materia scesum in 1960, non tamen aman ac-idea compositi. Nam materia secundum se neque esse habet,

ques : substance corporelle, vivante, douée ou non de sensation, arrivent à l'intelligibilité, mais la différence spécifique du chêne, du sapin, de l'aigle ou du lion nous reste cachée ; impossible d'en avoir une connaissance intellectuelle distincte, d'où l'on pourrait déduire la propriété de ces natures comme on déduit celles du triangle ou du cercle. Pourquoi ?

Parce que leur jormes spécifique ou substantielle reste comme enjouie, immergée dans la matière. Et alors l'idée humaime de l'aigle ou du lion est comme un cône dont le sommet serait éclairée et la base resterait dans l'ombre ; l'aigle et le lion sont clairement intelligibles pour nous en tant qu'êtres, en tant que substance, substance corporelle, douée de vie et de sensation, mais ce qui formellement constitue l'aigle, comme aigle, ou le lion, comme lion, reste intellectuellement fort obscur, nous ne dépassons guère la définition descriptive ou empirique. Aussi saint Thomas note souvent que les différences spécifiques des thres sensibles sont souvent innommés?

If y a sans doute un des êtres sensibles dont

If y a pénurie de termes, parce qu'il y a pénurie
d'idées distinctes.

If y a sans doute un des êtres sensibles dont

nous connaissons distinctement la différence spéci-

1. 1. q. 2.9, a. 1. q. 3.9 a. y. q. juin substantiales differentiae non sunt noble notae, vel etiam nominutae non sunt, oportei interdum sit differentiae succidentialibus loco substantialium; puta si quis differentia succidentialibus loco substantialium; puta si quis est corpus simplex, calidum et siccum. Accidentia etiam etiam substantialium etientum etiam eti

fique. C'est l'homme, parce que cette différence spécifique n'est plus enfouie dans la matière, mais la domine, émerge au-dessus d'elle. C'est la rationabilité ou mode, non pas de l'animalité, mais de l'intellectualité, qui est intelligible, parce qu'elle est essentiellement relative à l'être, premier objet intelligible : « Objectum intellectus est ens. » L'objet de

l'intelligence est l'être intelligible, comme l'objet de la vue est la couleur et l'obiet de l'oule le son. Par suite l'intelligence humaine, relative à l'être, est intelligible à elle-même. L'homme, qui ne parvient pas à définir intellectuellement l'aigle ou le lion, peut se définir intellectuellement lui-même ; animal raisonnable, et déduire de cette définition

ses propriétés : libre, susceptible de moralité, doué de parole, etc. Mais il y a dans l'homme un élément qui échappe encore en quelque sorte à l'intelligibilité : la matière qui est en lui principe d'individuation 1. D'où vient que deux hommes, si parfaitement semblables soient-ils comme deux jumeaux, aussi indiscernables que deux gouttes d'eau, sont pourtant deux et non pas un? Cela vient de ce que la nature humaine se trouve, ici et là, en deux parties distinctes de la matière, comme la nature de l'eau est en deux parties distinctes constitutives de deux gouttes d'eau, qui n'occupent pas le même lieu dans l'espace.

I. Cf. SAINT THOMAS, Is, q. 3. a. 3; q. 39, a. 1, 3<sup>m</sup>; q. 75, a. 4 et 5; IIIs, q. 77, a. 2, c.

La matière, capable de telle quantité (susceptible d'ailleurs d'accroissement) plutôt que de telle autre 1. fait que cet embryon humain est distinct d'un autre, cet enfant distinct de son frère jumeau. Au moins lorsque ces deux enfants sont vus en même temps, on voit qu'ils sont deux et non pas un. Et en chacun, la matière est principe d'une foule de différenciations individuelles, qui échappent au premier regard, mais qui apparaîtraient de plus en plus si l'on entrait dans l'intimité de ces deux jumeaux, en notant la manière différente dont ils réagissent sous l'influence des mêmes causes. Ces différences individuelles pas plus que leur principe radical ne sauraient arriver à être pleinement intelligibles pour nous. C'est ce qui fait dire aux scolastiques : individuum est ineffabile. L'individu humain est ineffable, non pas certes comme Dieu, qui est au-dessus des limites de l'intelligibilité, mais parce que l'individualité vient de la matière, qui, par sa pauvreté même, est aux frontières inférieures de l'être et de l'intelligible. En cela du reste l'individualité est fort différente de la personnalité ontologique (racine de la personnalité psychologique et morale), car la personnalité est ce par quoi chaque être raisonnable est un sujet premier d'attribution indépendant dans son être et son action : « per se separatim existens, et per se separatim operans 2. » C'est la formule de Cajetan.

2. Cf. SAINT THOMAS, III-, q. 2, a. 2.

En Jésus-Christ, comme en nous, l'individualité vient de la matière, à raison de laquelle Jésus est né en tel enforti de l'espace, et à telle heure du temps, tandis que sa personnalité n'est autre que celle du Verbe fait chair : ce qui lui permettait de dire : « Je suis la voie, la vérilé et la vie. »

\*\*\*

Si l'individu humain, à raison de la matière qui contribue à le constituer, est ineffable, en lui la vie de l'estrit n'est pas moins mystérieuse mais pour un tout autre motif. La nature de notre propre esprit ne nous est connue que dans le miroir des choses sensibles. Pourquoi? Parce que l'objet propre de notre intelligence (spécifiquement distincte de celle des anges et de celle de Dieu) est le dernier des intelligibles ou l'être intelligible des choses sensibles1. Et, alors, malgré l'évidence des premiers principes rationnels comme lois de l'être et lois de l'esprit, malgré l'évidence subséquente du cogito ergo sum, la nature même de notre esprit reste assez mystérieuse pour nous, jusqu'à l'instant où notre âme, se séparant de son corps, se verra immédiatement, comme l'ange se voit. Dans le cours de cette vie nous connaissons la

nature de l'esprit d'une façon négative, en appelant le spirituel « l'immatériel », et d'une façon relative 1. I., q. 76, a. 4. Item I., q. 12, a. 4. aux choses sensibles, en disant que la vie de l'esprit est supérieure à la vie végétative et sensitive, ou, par analogie avec le monde des corps, avec les dimensions de l'espace, en parlant d'un esprit élevé, profond, très étendu ou encore de la fine pointe de l'esprit. Nous retrouvons ici les rayons et les ombres. .\*.

Dans la vie de l'esprit, tout ce qui est relatif à l'amour, dit saint Thomas 1, est particulièrement mystérieux et souvent innommé, parce que l'intelligence connaît moins ce qui se trouve en une autre faculté que ce qui est en elle, et parce que l'amour tend vers le bien, qui est dans les choses et non dans l'esprit : cette tendance, comme tout ce qui reste encore indéterminé, n'est pas pleinement intelligible. Il y a là encore un clair-obscur des plus captivants.

Enfin s'il est clair qu'il faut une cause première de l'univers, cause qui existe par soi, qui soit l'Être même, la Sagesse même, seule capable d'ordonner l'univers, la vie intime de Dieu nous reste très cachée. Souvent revient sous la plume de saint Thomas cette assertion : « nescimus de Deo quid ess2 »; naturellement nous ne pouvons connaître

<sup>1.</sup> Is, q. 37, a. 1. 2. Is, q. 3, prologue, et q. 13, a. 1, a. 5, a. 11.

Le seus du mystère

Dieu que par le reflet de ses perfections dans les créatures, et sa vie initime ou la Délif comme telle, n'est participable par aucune nature créée ou créable, mais seulement par la grâce sanctifiante, qui seule peut nous disposer radicalement à voir Dieu immédiatement comme il se voit et à l'aimer comme il s'aime.

Dès Jors, tandis que le matérialisme a une vue horizontale des choses où les plus élevées descendent au niveau de la matière, la vrale sagesse a une vue verticale des choses et distingue de plus en plus nettement les deux obscurités dont nous venons de parler, celle d'en bas qui provient de la matière, de l'erreur et du mal, et celle d'en haut, qui est celle de la vie intime de Dieu.



De plus saint Thomas, dont l'esprit est si désireux de clarté, dit souvent fides est de non visis !: l'objet de la foi est non vu, il reste obseur, bien que nous le connaissions avec certitude par le témoignage divin confirmé par des signes manifestes et parfois éclatants. Saint Thomas ajoute!: Une même chope en peut être en même tempe, et sous le même aspect, une et crue par la même intelligence, c'est-à-dire vue et non vue et non vue

I. IIs IIse, q. I, a. 4 et 5.

Il suit de là que les arguments de connenance relatifs à l'existence et même à la possibilité des mystères surnaturels de la Sainte Trinité, de l'Incarnation rédemptrice, de la vie éternelle, malgré la lumière pariois très grande qu'ils contiennent, ne sont pas démonstratifs. Non pas qu'ils soient d'ordre d'une sphère supérieure au démontrable. Il reste en ces arguments quelque chose d'obscur : on peut toujours les appréondir sans toucher le fond ou plutôt le sommet qu'ils visent, et l'on tend ainsi res une clarté supérieure qu'on prend souvent pour celle d'une démonstration et qui est d'un ordre beaucoup plus élevé, c'est la clarté essentiellement sumaturelle de la vision béatifique.

Ces arguments de convenance sont vis-à-vis d'éle comme le polygone inscrit dans la circonférence par rapport à celle-cl: on peut toujours multiplier les côtés du polygone, il ne sera jamais identique à la circonférence, mais toujours il s'approche d'elle.

Ces arguments de convenance sont inférieurs à la démonstration par leur rigneur, mais ils sont

Ces arguments de convenance sont inférieurs à la démonstration par leur rigueur, mais ils sont supérieurs à elle par leur objet; ils pénétrent dans une sphère supérieure, où l'on ne peut entrer que par voie de probabilité, de sublime probabilité.
Une étude approfondie de ces questions et des

problèmes connexes ramènerait les théologiens modernes vers une définition du probable quelque

20

Le disciple de saint Thomas est amené à distinguer constamment l'obscurité supérieure des mystères divins de l'obscurité inférieure qui provient soit de la matière, soit de l'erreur, soit du mal moral

ou des mystères d'iniquité.

Enfin il remarque que son maître est particulièrement attentif à distinguer en chacun de ses
articles la wraie clarté de la fausse, qui est celle
d'objections quelquefois très spécieuses. Et l'objection, qui naît d'une vue superficielle du réel, est

souvent plus facile à saisir que la réponse parfois fort dievée qui n'est pas à la portée de tous. Pour faire saisir le sens et la portée de la pensée de saint Thomas sur ces problèmes, nous diron d'abord brièvement quelle est, selon lui, la natur de la sagesse métaphysique et celle des deux sagesses sumaturelles : la théologie et le don de supresse sumaturelles : la théologie et le don de supresse

de la sagesse métaphysique et celle des deux sagesses sumaturelles : la théloigie et le don de sagesses Nous insisterons, à propos de l'objet de la philosophi première, sur la métaphysique du verbe être, sur sa différence avec le verbe avoir et sur ses rapoort avec le nom substantif, avec l'adjectif et l'adverbe, c'est-à-dire sur la métaphysique rudimentaire, mais thes sûre et viruellement très riche, qui se trouve cachée dans la grammaire ou dans le langage de tous les peuples. Nous parferons ensuite de l'esprit philosophique

et du sens du mystère, de ce qui correspond objectivement à ce sens, c'est-à-dire du clair-obscur intellectuel, en insistant sur la distinction des deux obscurités dont nous venons de parler et sur celle des deux clattés non moins différentes l'une de

l'autre.

Nous nous arrêterons particulièrement au clairobscur qui se trouve en deux grands problèmes relatifs au rapport de la nature et de la grâce :

1º L'existence de l'ordre de la vérité et de la vie sumaturelles est-elle démontrable? Nous répondrons: oui, car il est rationnellement certain que la vie inlime de Dieu, la Détil, nous reste cachée et ne peut nous être connue que par révélation divine : nescimus de Deo quid sit, comme le dit souvent saint Thomas.
2º La possibilité de la vision héatifique est-elle

2º La possibilité de la vision béatifique est-elle ripoureasment démontrable ? Nous répondrons : non, car ce serait démontrer par la seule raison la possibilité d'un mystère essentiellement surnaturel, celui de la vie éternelle, la possibilité de la grace sanctifiante et de la lumière de gloire, qui sont d'ordre très supérieur au miracle ou aux interventions connaître.

divines miraculeuses naturellement connaissables. Nous verrons ensuite quelle est la doctrine de saint Thomas, expliquée par Cajetan, sur l'éminence de la Déité dans ses rapports avec les attributs divins naturellement démontrables et avec les presonnes divines que seule la révélation peut faire

Pour mieux déterminer ce que doit être, surtout chez le théologien, le sens du mystère, nous étudicrons la distinction profonde qui sépare la surnaturaillé du miracle de celle beaucoup plus élevée de la foi rințace et de la grâce. Nous verrons ce qu'est chez un saint Augustin et un saint Thomas ce sens du mystère dans le problem de la prăditaction divine et du salut possible à tous <sup>1</sup>. Nous terminerons en parlant du clair-obscur dans la vie de l'âme, et verrons en quelques exemples particulièrement frappants l'application pratique des principes ici énoncés.

Comme l'a fort bien montré M. J. Maritain, en son livre récent, Les Degrés du savoir, les grands Docteurs de l'Église ont eu à un haut degré, le sens du mystère. On peut dire d'eux ce qu'un penseur chrétien a écrit de la vraie grandeur.

seur chrétien a écrit de la vraie grandeur :

« L'homme supérieur répond aux pressentiments inconnus de l'humanité... Il révèle aux hommes la

r. Il importe à ce sujet d'expliquer pourquoi certains sommets de la vérité peuvent paraître à quelques-uns si voisins de graves erreurs.

INTRODUCTION

partie d'eux-mêmes qu'ils ne connaissent pas. Il descend au fond de nous plus profondément que nous n'avons l'habitude d'y descendre. Il donne la parole à nos pensées. Il est plus intime avec nous que nous-mêmes. Il nous irrite et nous réjouit, comme un homme qui nous réveillerait pour aller voir avec lui un lever de soleil. En nous arrachant à nos maisons, pour nous entraîner dans ses domaines, il nous inquiète et nous donne en même temps la paix supérieure... L'homme supérieur, incessamment tourmenté, déchiré par l'opposition de l'idéal et du réel, sent mieux qu'un autre la grandeur humaine et mieux qu'un autre la misère humaine... Il se sent plus fortement appelé vers la splendeur idéale

et mieux qu'un autre la misère humaine... Il se sent plus fortement appelé vers la splendeur idéale qu'est notre fin à tous... Il allume en nous l'amour de l'être et éveille en nous sans relâche la conscience de notre néant. Il est supérieur à ce qu'il exécute. Sa pensée est supérieure à son ouverue... qu'il rottouve toujours inachevée. 1 » Il aspire toujours vers une contemplation et un amour plus élevés, qu'il ne trouvera que dans la patrie. 1 E. Hatlo, L'hommet, 1. I, chan 8.

## DIVISION DE L'OUVRAGE PREMIÈRE PARTIE

	L	E :	SEN	is di	J	MYSI	ĿК	Ŀ		
CHAPITRE								siq	ue	et
lee den	r sa	ores.	242	surna	tui	elles				

CHAPITRE	I	– La	sagesse	méta	phys
les deux	c sag	esses	surnatu	relles	

CHAPITRE	I. —	La	sages	se n	iéta	ph	ysiqu	ıe	et
les deur	c sages	ses	surnat	urel	les	٠		٠	
CHAPITRE	TT	Le	verbe	être	e. s	on	sens	p	ro-

CHAPITRE	I. —	La	sagesse	méta	phy
les deur	c sages	ses	surnatui	elles	

DO ODITO DE COMO	
APITRE I. — La sagesse métaphysiqu	e et
les deux sagesses surnaturelles	
APITRE II Le verbe être, son sens	
fond et sa portée	

CHAPITRE III. - L'esprit philosophique et le

sens du mystère . . . . . . . CHAPITRE IV - Le clair-obscur intellectuel.

CHAPITRE III. - L'éminence de la Déité, ses attributs et les personnes divines . . .

CHAPITRE IV. - Deux formes très différentes du surnaturel : le miracle et la grâce . .

CHAPITRE V. - La surnaturalité de la foi .

CHAPITRE VI. - La prédilection divine et le salut possible à tous . . . , . . .

CHAPITRE VII. - L'esprit pur créé et ses 

CHAPITRE VIII. - Le clair-obscur spirituel, dans certains épreuves de la vie de l'âme.

DEUXIÈME PARTIE LE MYSTÈRE DES RAPPORTS DE LA NATURE ET DU SURNATUREL. CHAPITRE I. - L'existence de l'ordre surnaturel ou de la vie intime de Dieu . . . Chapitre II. - La possibilité de la vision béatifique peut-elle se démontrer? . . .

71

100

134

176

206

234

254

287

318

33I

LE	SENS	DU	MYSTÈRI
	т.,		a mátanhy

Æ	SENS	DU	MYSTÈI	₹.
			4. 1	

### PREMIÈRE PARTIE

#### IF SENS DII MVSTERE

Pour étudier ce que doit être le sens du mystère dez le philosophe et le théologien, nous parlerons dans cette première partie : 1º de la sagesse métaphysique et des deux sagesses surnaturelles; 2º du verbe être, son sens profond et sa portée; 3º de l'esprit philosophique et du sens du mystère; d'édu clair-obscur intellectuel dans le doublé domaine

philosophique et théologique.

#### CHAPITRE PREMIER

#### LA SAGESSE MÉTAPHYSIQUE ET LES DEUX SAGESSES SURNATURELLES

Le sens du mystère se trouve manifestement chez les artistes de génie, chez les grands savants, chez les philosophes dignes de ce nom, chez les vrais théologiens, plus encore chez les grands contemplatifs. Nous le considérerons ici tel qu'il doit être chez le philosophe et chez le théologien. Pour cela, il importe au début, de se faire une juste idée de la sagesse métaphysique, comparée à cette sagesse supérieure qu'est la théologie, et au don de sagesse qui est, avec celui d'intelligence, le principe de la contemplation infuse. Nous prendrons pour guide saint Thomas, qui a exposé ses idées sur la sagesse métaphysique dans son Commentaire sur les deux premiers chapitres du premier livre de la Métaphysique d'Aristote, sur la nature de la théologie en la première question de la Somme Théologique et sur le don de sagesse, en ce même ouvrage, IIa IIa, q. 45.

#### LA SAGESSE MÉTAPHYSIQUE OU PHILOSOPHIE PREMIÈRE

Au début de sa Métaphysique, Aristote cherche la définition de la sagesse, selon sa méthode habi28

tuelle, en partant de la définition nominale ou vulgaire qui exprime le sens de ce mot, et en arrivant à la définition réelle par induction comparative ascendante et par division progressive descendante des divers modes de connaissance.

Il suppose cette définition nominale très élémentaire, confuse : la sagesse est quelque chose d'excellent dans l'ordre de la connaissance. Sans cette notion très confuse, on ne saurait donner aucun sens ace not, ni le distinguer si peu que ce soit du sens des autres termes plus ou moins semblables, comme ceux de science, d'art, d'expérience, de prudence.

Pour préciser cette notion encore très confuse, Aristote remarque : tous les hommes désirent naturellement connaître ce qui est, même indépendamment de l'utilité pratique matérielle qui dérive de la connaissance. Ils aiment, par exemple, voir un beau panorama, découvrir de nouvelles régions du haut d'une montagne, contempler le ciel étoilé, et plus la connaissance est d'ordre élevé, plus ils l'aiment pour elle-même, indépendamment de toute utilité matérielle conséquente. C'est l'amour inné de la vérité, qui est un bien non pas seulement utile ou délectable, comme l'argent et les fruits de la terre, mais un bien honnête, qui a sa valeur en soi, indépendamment de l'utilité et de la délectation qui en dérivent. Cela porte à penser que non seulement la vérité, mais la connaissance de la vérité, surtout des vérités les plus hautes, a une valeur en soi,

<sup>1.</sup> Il compare en effet la chose à définir, confusément connue, avec les choces semblables et dissemblables, ici la sagesse avec les autres modes doivent être diviée nogentissance, voissins ou délognés, Ces nodes doivent être diviée nogentissance in connaissance not subdivisée.

indépendamment de toute utilité conséquente, contrairement à ce qu'ont dit les sophistes et plusieurs autres avec eux.

#### Les Degrés de la connaissance.

Mais il importe de bien distinguer les divers degrés de la connaissance. Avec le degré infime, la sensation, commence déjà quelque chose de très remarquable : « le connaissant diffère du non connaissant, comme la plante, en ceci qu'il peut d'une certaine manière devenir les autres êtres 1 » ; anima fit et est quodammodo omnia2, l'âme humaine devient en quelque sorte les êtres qu'elle connaît, par la représentation qu'elle en a. Tandis que la plante, sous l'influence du soleil, de froide qu'elle était, devient chaude, l'animal doué de vision voit le soleil, il reçoit non seulement la chaleur qu'il s'approprie, qui devient sienne, mais il reçoit la similitude représentative du soleil, sans se l'approprier, et de telle façon qu'elle reste la similitude d'un autre être, « cognoscens quodammodo fit aliud a se ». Cela suppose chez le connaissant une certaine immatérialité, qui n'existe pas chez la plante<sup>3</sup>. Cette notion de la connaissance, déjà vérifiée dans la sensation, même dans la sensation tactile, sera susceptible de s'appliquer analogiquement et au sens propre à Dieu même. La connaissance n'est pas un genre, elle domine les genres, c'est une notion

C.I. SAINT THOMAS, Ia, q. 14, a. 1.
 ARISTOTE, De Anima, I. III, c. 8, n. 1, Commentaire de saint Thomas, lect. 13.
 C.I. SAINT THOMAS. Loc. cit.

#### TA SAGESSE MÉTAPHYSIQUE

30

analogique qui exprime une perfection absolue (per-fectio simpliciter simplex) 1.

Au-dessus de la sensation, il y a la mémoire sensitive, sans laquelle les bêtes sauvages ne reviendraient pas à leur tanière, l'oiseau à son nid, le cheval à la maison de son maître. Par cette mémoire sensitive, l'instinct des animaux se perfectionne en ce sens qu'il s'accompagne peu à peu d'une prudence empirique manifeste chez tout vieux renard. Aristote et saint Thomas parlent de ces degrés inférieurs de la connaissance, pour mieux déterminer en quoi la connaissance proprement humaine leur est supérieure.

La connaissance humaine n'atteint pas seulement les êtres sensibles en tant que sensibles, par leurs phénomènes, mais elle atteint ce qu'il y a en eux d'intelligible. Cela veut dire qu'elle saisit, non seulement les faits, mais la raison d'être des faits, le pourquoi, τὸ διότι. D'où cela provient-il? De ce que l'intelligence diffère des sens externes et internes, même des plus élevés d'entre eux, en ce que elle a pour objet premier, non pas la couleur, ou le son, ou la résistance, ou l'étendue, ou le fait interne de conscience, mais l'être ou le réel intelligible.

Cela apparaît de ce fait que les trois opérations de notre esprit, la conception, le jugement et le raisonnement, ont toutes rapport, non pas seulement à la couleur, au son, aux faits internes, mais à l'être intelligible. Toute conception ou notion suppose en effet la notion plus universelle d'être. Tout jugement suppose le verbe être. « Pierre court » veut dire ;

I. Cf. SAINT THOMAS, loc. cit.

« Pierre est courant ». Tout raisonnement démonstrail exprime la raison d'être de la chose démontrée si c'est une preuve a priori) ou la raison d'être de l'affirmation de l'existence d'une chose (si c'est une preuve a posteriori).
Parce que l'intelligence a pour obiet l'être, elle

cherche les raisons d'être des faits et des choses. Aussi l'enfant ne cesse-t-il de multiplier ses pourquoi? Pourquoi l'oiseau vole-t-il? Parce qu'il va chercher sa nourriture, c'est son but; - parce qu'il a des ailes, c'est la cause sans laquelle il ne pourrait voler. - Pourquoi a-t-il des ailes? Parce que telle est sa nature à lui. - Pourquoi meurt-il? Parce qu'il est un être matériel et que tout être matériel est corruptible. Ces multiples raisons d'être (finale, efficiente, formelle, matérielle) ne sont, comme telles, accessibles qu'à la raison, non aux sens, ni à l'imagination. Seule l'intelligence, qui a pour objet l'être intelligible, peut connaître la fin comme telle, qui est raison d'être des moyens. Jamais l'imagination ne saisira la finalité comme telle : les raisons d'être des choses lui sont inaccessibles 1.

L. Lenge 'va demando à un eftodiant en philosophie pourquie un l'attiliquor et en un pas l'immainten pens-leit consultre à fisalid ac la fin comme telle (sub ratione final), il n'est pas qu'il réponde ; parce que l'immainten ne peut abstraire, sur qu'il réponde ; parce que l'immainten ne peut abstraire les rations; s'eule l'intelligence les connaît et peut abstraire les rations à l'abord l'. Ifre s'entifigible. Et c'est parce qu'elle blatta-leit en d'abord l'. Ifre s'entifigible. Et c'est parce qu'elle distance, mais r'étaitigible. Et c'est parce peut connaître l'être intelligible, et c'est parce peut connaître l'être intelligible, qu'elle seule aussi peut connaître l'être intelligible, qu'elle seule aussi de l'action d'action de l'action d'action d

32

## \*\*\* L'image et l'idée.

C'est ce qui montre la différence profonde. immense ou sans mesure, de l'image et de l'idée. si confuse même que reste celle-ci. Le chien peut avoir une image d'une horloge, même une image composite de diverses horloges de grandeurs et de couleurs différentes, image où les ressemblances s'accentuent et les différences s'éliminent ; à cette image composite le perroquet peut même ajouter le nom d'horloge, et répéter ce qu'il a entendu : « l'horloge sonne ». Mais il ne peut saisir pourquoi elle sonne, ou la raison d'être de son mouvement. Il ne peut connaître la fin, ni la cause efficiente de ce mouvement. Au contraire le petit enfant se rend assez vite compte qu'une horloge n'est pas seulement un objet résistant, coloré et sonore, mais une machine faite pour indiquer l'heure solaire (raison d'être finale), parce que son mouvement régulier est conforme au mouvement apparent du soleil1. L'enfant ne tarde pas à saisir ainsi ce qu'est une horloge, à pouvoir la définir d'une façon intelligible, ce que l'animal le plus parfait ne saisira jamais. De même il ne tarde à concevoir au moins de façon confuse que l'heure solaire est une partie du jour, le jour une partie de l'année, définissable elle-même par rapport au mouvement du soleil; il a peu à peu une idée du temps, avant de le définir philo-

L'idée qui fait connaître ce qu'est une horloge est par suite uniserselle : toute horologe deera être une machine dont le mouvement régulier sera conforme à celui du soleil, pour indiquer l'heure solaire.

sophiquement: « la mesure du mouvement selon l'avant et l'après » et il distingue le présent, le passé et le futur, par rapport à ce qui est, petit mot dont le sens n'est accessible qu'à l'intelligence. Et tandis que l'animal ne saisit un être sensible

Et tands que l'animal ne saist un erre sensue que par ses phénombes, couleur, son, asveur, etc., l'enfant par son intelligence le saisit d'emblée comme te et peu à peu comme un fare qui reste un et le mêms sons ses phénomènes multiples et variables, c'est-à-dire comme substance. Tandis que l'enfant, par le goùt, comnaît la douceur du lait (ens dulce, ut substance) par son intelligence il connaît la réalité du lait (ens dulce, et ut su reale).

#### La science véritable.

Cette profonde distinction de l'image et de l'idée et indipensable, cela vu sans dire, pour se faire use juste idide de ce qui sépare la science humaine de la comaissance purement empirique de l'animal. Et c'est, au début de la Madephysique d'Aristote, la positivisme moderne, pour qui la notion d'être le positivisme moderne, pour qui la notion d'être

a. Čest pourquei Astiacte et après lui saint Thomas, nous un que l'ure sistellighé des choses sensibles est un restable sessibles, coma immédiatement par l'intelligence, avant toit de la simple présentation d'un objet sensible. C. D. Astini, à la simple présentation d'un objet sensible. C. D. Astini, à la simple présentation d'un objet sensible sensibl

n'est que la plus confuse des images accompaguée d'un nom (nominalisme radical), et non pas l'idée première qui rend intéligible le réel et ses phénomènes, qui rend possible le jugement (dont l'âme set le verbe être) et le raisonnement (qui explique la raison d'être des choses et de nos affirmations sur les choses).

Il suit de là que la science diffère de la connaissance purement empirique en coci qu'elle seule peut assigner le pourquoi, les raisons d'être des choses et des phénomènes pour les rendre intelligibles : Scientia est coparitio rerum per causas! La science n'a pas pour but premier l'utilité pratique qui peut dérive de la connaissance, par exemple : dominer la nature en utilisant est sofrocs : elle tend à l'intelligence des choses et de leurs raisons d'être, pour arrive de la commanda de l'entre de l'entre l'entre les lois primordiales de l'être intelligible (en tant qu'il diffère des phénomènes, des sons, des couleurs, etc.) seront dès lors les premiers principes de la connaissance intellectuelle, par exemple : une chose ne putt pas en même temps et sous le même rapport être et ne pas être.

C'est là une nécessité, connue par l'intelligence et inaccessible aux sens et à l'expérience qui ne connaissent que le contingent et le singulier. Bien avant Leibnitz, Platon et Aristote avaient vu que l'évidente nécessité des principes de contradiction, de causalité, etc., est une réfutation de l'empirisme. Il y a

<sup>1.</sup> Abistote, Post. Analytica, I. I. c. II, comm. S. Thomas, i.e., La science ou connaissance par les causes est ainsi suprieure à la simple connaissance des lois tentuales, qui son comme des faits généraux, ou l'énoncé des rapports constant des phénomènes.

là aussi le fondement de la preuve de la spiritua-

lité et de l'immortalité de l'âme¹. Si telle est la différence qui existe entre la science et la connaissance empirique, comment concevoir la sagesse? Comment la définir? C'est ce qu'examine

la sagesse? Comment la definir? C est ce qu'examine Aristote au chapitre II du premier livre de la Méta-physique.

Les caractères de la sagesse et leur raison d'être.

Il faut pour cela rechercher inductivement les motes ou caractères du sage, selon le témoignage universel. Il faudra rendre ensuite ces notes intelligibles, en assignant leur raison d'être. Or, comme la notion la plus confuse de sagesse

Or, comme la notion la plus confuse de sagesses di édiq d'uelle est quelque chose d'excellent dans l'ordre de la connaissance, il ne faut pas s'étonner qu'on dise communément du age : 1º qu'il sait plus que les autres fout ce qui est accessible à notre moilégence et vaut la peine d'être connu; 2º qu'il sait même les choses les plus difficiles; 2º qu'il les sait acce une plus par pante certificate que le commun des hommes et ne change pas son jugement avec de dernier interlocuteur; 4º qu'il peut assigner les causes ou raisons d'être des faits et des choese, et le draire interlocuteur; 4º qu'il peut assigner les causes ou raisons d'être des faits et des choese, et le striit pour elle-même, et non pour l'utilité matérielle ou les honneurs qui s'ensuivent; il est

1. Cl. Saint Thomas, 1. q. 75, a. 5; «Onne quod recipitur in aliquo recipitur in eo per codum recipientir. Anima atmeniatellettiva cognoscit rem aliquom ris repientira. Anima akoluta, piagidam, inquantum est lapla absoluta (et no solum hic lapis). Asima sigtur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma a.»

36

C'est là une définition descriptive qui indique déjà l'objet de la sagesses (toutes choses, même les plus difficiles), son mode de connaître (avec certitude et par les causes), sa fin (la connaissance de la vérité pour elle-même), ses effets (ordonner les autres sciences et l'action humanis.

On pourrait objecter que l'énumération de ces six notes de la sagese n'est peut-être pas complète. In réet pas nécessaire qu'elle le soit. Il sufit de remarquer inductivement ses caractères les plus notables, comme pour définir le cercle, il suffit de la longueur du rayon, qui l'engendre par sa révolution autour de l'une de ses extrémités

Quelle est la raison d'être de ces notes, la raison capable de les rendre intelligibles ?

1º Pourquoi dit-on communément que le sage sait tout ce qui peut être su? — Si suorir c'es connaître par les causes, celui-là sait tout ce qui est connaître par les causes, celui-là sait tout ce qui est connaîtsable, qui connaît les causes premières les plus universelles, car celui qui connaît l'universel, connaît au moins d'une certaine façon tout ce qui rentre sous l'extension de celui-cen de la Métaphysique. Aristote pose un principe d'où saint l'homas déduira (la, q. 45, a. 5) que Dieu seul peut créer, ou pro-

duire quelque chose de rien, ex nihilo; car l'effet le plus miversel (ou l'être de toutes choses, comme trèn ne peut provenir que de la Cause la plus universelle, qui est Dieu. Dieu seul, qui est l'Être même, peut rendre raison de tout l'être d'une chose queloonque, même de l'être de la matière qui entre dans sa constitution.

Les causes inferieures à la cause supreme le peuvent que transformer un sujet préexistant. Dieu seul peut créer. Cette conclusion, Aristote ne l'a pas explicitement

déduite, mais elle dérive nécessairement des principes ici formulés par lui, quoiqu'il ne semble point avoir soupçonné la souveraine liberté de l'acte créateur.

2º Pourquoi dit-on que le sage connaît les choses in plus difigieles, parmi celles qui nous sont accessables? — Pour la même raison: parce qu'il connaît les causes premières les plus universelles, qui sont les plus difficiles à connaître, car elles sont très au-dessus des choses sensibles, que nous connaissons tout d'abord. Ces causes suprémes sont très intelligibles no soi, elles sont le principe et la fin de tout, par elles tout s'éclaire; mais elles sont difficiles à comaître pour nous, parce qu'elles sont difficiles de sons difficiles qui sont le point de départ de notre connaissance. Aussi la sagesse métaphysique à cause missance? Aussi la sagesse métaphysique à cause

<sup>1.</sup> Cf. sur ce point ce que dit saint Thomas in 1. VI Met., cf. I ket. I fin, au sujet d'un texte des plus élevés d'Aristote sur la Caux la

<sup>2.</sup> Saint Thomas dit de même, Is, q. 2, a. 1: « Haec propositio beus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subjecto... sed non est per se nota quoad nos. »—

38

de sa difficulté ne nous est accessible qu'après l'étude des autres sciences philosophiques, après celle de la logique et de la philosophie de la nature<sup>1</sup>.

3º Pourquoi dit-on que le sage sait ce qu'il connaît avec une plus grande certitude que les autres hommes? — Encore pour le même motif; parce qu'il connaît les causes premières, les plus universelles, qui permettent d'assigner les raisons suprêmes des choses, raisons qui peuvent se rattacher aux notions premières et aux premiers principes, qui sont la source de toute certitude. Si l'on saisit le sens profond du principe de causalité : tout ce qui arrive à l'existence exige une cause, on voit qu'en dernière analyse est exigée une cause non causée, qui n'est pas arrivée à l'existence, mais qui existe par soi et est Acte pur. Si l'on saisit de même le sens profond du principe de finalité : tout agent agit pour une fin proportionnée, on est conduit à voir qu'il y a subordination des agents et des fins et que l'agent suprême doit agir pour la fin dernière de l'univers. Si l'on admet enfin, avec Anaxagore, que l'ordre ne se peut expliquer sans une intelligence ordonnatrice, il faut admettre aussi que l'ordre de l'univers suppose une Intelligence suprême, qui est

la Pensée même éternellement subsistante.

4º Pourquoi dit-on encore que le sage plus que
personne peut enseigner? — Parce que enseigner
c'est donner à d'autres la science ou connaissance
Nous voyoas bien que, si Dieu existe, c'est par lui-même qu'il

existe, mais existe-l'il de fait? Notes notion abstraite de Dieu, qui abstrait précisiement de l'active d'exister, ne nous permet pas de l'affirmer, avant de nous assurer que le monde exigé une Cause supérieure à lui.

L'active de l'a

par les causes. C'est donc parce que le sage connaît les causes suprêmes qu'il peut enseigner plus que quiconque. La sagesse est ainsi la science la plus doctrinale, « illa scientia est magis doctrix vel doctrinalis, quae magis considerat causas³. » Nous sommes ici singuilièrement loin de ce que

Nous sommes let singularement vont de ce que dit l'empirsime nominaliste ou le positivisme, qui soutient que la métaphysique, loin d'être la science suprême, n'est même pas la dernière des sciences, mais seulement une collection d'hypothèses invérifiables.

Mais le positivisme est la négation de toute philosophé, de fait que pour lui notre connaissance se surait s'élever au-dessus de l'expérience externe et siteme, ce qui revient à confondre l'intelligence ave les sens, au moins avec les plus élevés des ses internes, avec l'imagination et la mémoire sautive, et à confondre par suite l'intelligible avec le sensible, l'être avec les phénomènes. Le positives édair que les preuves de l'existence de Dieu se sont pas scientifiques, parce qu'elles ne sont pas tribibles à présibles de l'existence de l'internet qu'elles ne le soient pas, car si elles étaient, Dieu conberait comme les êtres sensibles sous les prises de notre expérience et ne serait plus Dieu, Cause unyème et fin dernière.

§º Pourquoi dit-on que la sagesse plus que toute autre connaissance est aimée par le sage pour ellemênte, indément de l'utilité matérielle qui nétre? Parce que l'homme, qui aime la vérité pour ellemênte, aime surtout la Vérité supréme, qui et trouve dans la connaissance des causes les plus élevées, et qui est la source éminente de toute

I. SAINT THOMAS, in I Met., c. II, lect. II.

40

intelligibilité et de toute vie intellectuelle et morale. 6º Enfin, pourquoi dit-on qu'il appartient au sage d'ordonner les choses comme il convient, soit dans le domaine de la théorie, soit dans celui de la pratique? -- Toujours pour la même raison : parce qu'il connaît les causes les plus élevées, la fin dernière, qui est le principe de tout ordre, puisque à elle tout doit se subordonner. Saint Paul dira dans l'ordre de la grâce : « Spiritualis homo judicat omnia el ipse a nemine judicatur. » I Cor., 11, 15.



#### Que reçoit la sagesse des autres sciences et de l'expérience ?

On objectera peut-être avec l'empirisme nominaliste et l'idéalisme subjectiviste : La métaphysique, de l'aveu même d'Aristote, n'est pourtant pas la première des sciences dans l'ordre d'invention, et donc, dans cet ordre, elle suppose d'autres sciences et reçoit d'elles des notions nécessaires; elle leur est donc subordonnée. Elle reçoit de la logique les notions de démonstration, de principe démonstratif, d'induction; elle reçoit de la philosophie de la nature la notion de devenir, elle reçoit de la psychologie les notions mêmes du concept, de l'intellection, de la sensation. Recevant de ces sciences les notions qui lui sont absolument nécessaires, la métaphysique est subordonnée à ces sciences, et ne saurait être une vraie sagesse.

A cela il faut répondre, selon Aristote : la métaphysique reçoit de ces sciences la matière de sa considération, mais non pas ses principes, ni ses sotions prunières à elle. Au contraire, c'est à la lumière des notions absolument primordiales, relatives à l'étra intelligible pris dans toute son universaité, et à l'étra lumière des tout premiers principes qu'elle éclaire d'en baut les notions inférieures qu'elle emprunte aux autres sciences. Et donc elle ne se subordonne pas à elles, mais au contraire elle les juge d'en haut.

Se premiers principes, ceux de contradiction, de cusalité, de finaitié, la métaphysique les trouve en approfondissant la première appréhension intelletuelle de l'ître sintélligible, qui est le premier objet de l'intéligence, connu d'emblé par elle dés son premier contact avec les choses sensibles, saisies par les sens.

Et ces tout premiers principes, nécessaires et absolument universels, supposés par les autres sciences, la métaphysique les analyse, les formule ripurcessment et les défend contre ceux qui les mient. Elle rest anis supérieure aux autres disciplines, même à celles qui lui fournissent la matière de sa considération, matière qu'elle juge d'en haut dans une lumière supérieure.

\*\*\*

On insistera peut-être en disant : Mais selon Aristote, à l'opposé de Platon, notre connaissance intellectuelle dépend des sens, non pas accidentellement comme d'une occasion, mais nécessairement, et donc elle ne peut pas être plus certaine que la

Cf. Aristote, Métaphysique, 1. IV, c. 3 et 4, Commentaire de saint Thomas, lect. 5, 6, 7.

# 42 LA SAGESSE MÉTAPHYSIQUE

sensation; par suite la métaphysique ne saurait être plus certaine que l'expérience et les sciences dites expérimentales. A cela encore il faut répondre, selon Aristote

A ceta encore i nati reponiore, seoin Atsouse et selon saint Thomas: Notre connaissance intellectuelle dépend nécessairement des sens, d'une façon matérielle d'extrinsèque, ou, d'une façon formelle et intrinsèque, non. Comme l'explique bien saint Thomas, I<sup>1</sup>, Q, 84, a. 6: \*L a connaissance sensible ne peut être la cause totale et parfaite de la connaissance intellectuelle, sed magis quodammodo est materia causae, elle est plutôt comme la matière de la cause. » — En quel sens? En ce sens que l'intelligible n'est qu'en puissance dans les choses sensibles, il ne devient formellement intelligible en acte que sous la lumière intellectuelle, appelée par Aristote « intellect agent »; alors seulement l'intelligible annait à l'intelligience capable de le con-

très supérieure à la lumière sensible. C'est pourquoi saint Thomas écrif, Iº, q, 84, a, 5; « Comme on dit que nous voyons les couleurs dans le soleil ou par lui, il faut dire que l'âme humaine connaît intellectuellement tout dans les raisons térnelles, par la participation desquelles elle connaît. La lumière naturelle de l'intelligence, qui est en nous, est en effet une certaine similitude participée de la lumière incréée qui content les raisons éternelles des choscè qui content les raisons éternelles des choscè qui content les raisons éter-

naître ; il lui apparaît dans une lumière intellectuelle

Aussi notre intelligence peut-elle abstraire ab hic et nunc la nature des choses et la considérer sub specie aeternitatis. La nature du lion ou celle du lis est ainsi pour notre intelligence ce que le lion et le lis étaient appelés à être de toute éternité rô ri & dvaı, quod quid erat esse; c'est là un intemporel presque intraduisible. Mais en dehors de la lumière naturelle de l'intel-

Mais en dehors de la lumière naturelle de l'interligence, nous avons besoin des idées abstraites (par cette lumière même) des choses sensibles.

De la sorte LA CERTITUDE MÉTAPHYSIQUE de la valeur réelle des premiers principes de contradiction, de causalité, etc. (de leur valeur comme lois, non seulement de l'esprit, mais de l'être) est FONDÉE FORMELLEMENT ET INTRINSÈQUEMENT, non sur la sensation nécessairement prérequise, mais sur l'évidence intellectuelle de ces principes dans la lumière naturelle de l'intelligence. Cependant cette certitude métaphysique est aussi fondée matériellement ET EXTRINSÈQUEMENT sur la sensation et son objet. C'est bien la signification de la parole profonde de saint Thomas, Ia, 84, a. 6: « Sensibilis cognitio non potest dici totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae ». La forme de la cause (forma causae) est la lumière naturelle de l'intelligence dans laquelle nous connaissons l'être intelligible, comme nous connaissons les couleurs dans la lumière du soleil. Si au contraire la certitude intellectuelle des

M au contraire la certitude intellectuelle des premiers principes était fondée pomellement et intrinsépuement sur la sensation, l'empirisme nominaliste des positivisses serait la vérite. L'intelligence ne pourait juger d'en haut de la valeur de la sensation, dont elle se sert. Au contraire elle la juge dans la lumière des premiers principes, en disant une estastion de rien de senti (pera sensation sinse reali sensation de rien de senti (pera sensation sinse reali sensation des sons finalité.

I. Le texte de saint Thomas, IIIa, q. 76, a. 8, comme le

L'intelligence peut ainsi juger d'en haut la sensation et l'expérience, parce qu'elle n'atteint pas seulement le sensible abstrait, la cofileur abstraite, le son abstrait, l'étendue abstraite, mais l'ête infaiglie, abstrait des choses sensibles, l'être intelligible qui comme tel n'est point sensible et ne peut être sais par les sens ni par l'imagination. Celle-ci est incapable de saisir de même la causailité efficient comme telle, ou la finaitit, car, si elle atteint la couleur ou le son, elle ne peut atteindre l'être et les raisons d'êtré des choeses.

Il reste donc que la sagesse métaphysique n'est nullement subordomée aux sciences qu'elle utilise. Elle leur est supérieure et les juge d'en haut. C'est même pour cela qu'elle peut les utiliser, au sens exact du mot uti. Seul en effet le supérieur se sert de l'inférieur et non e converso.

La métaphysique peut ainsi juger les autres sciences et elle ne peut être jugée elle-même par aucune autre, « et ipsa a nemine judicatur » dans l'ordre naturel.

La définition réelle de la sagesse.

Nous sommes ainsi conduits à la définition, non plus seulement nominale, mais réelle, de la sagesse : C'est la science des choses par leur Cause suprême; en d'autres termes : la science capable de faire

montre Jean de Saint-Thomas, n'est pas contraire à cette assertion. Il y set dit que, al Dieu produit une immutation subjective dans les sens de l'ay ait un objet réel correspondant, cett ac si komo expresse dueré. Il semble qu'il y ait sensation mais il n'y a pas sensation de richiable, C.I. P., Q. 51, a. 2, et III.P., 9, 57, a. 5, a. 43 yes.

conaître les raisons suprimes des choses. Au livre XII de la Mdaphysique, Aristote montre que Dieu est la fin de l'univers, et aul. I, c. 3, il fait un grand eloge d'Anaxagore qui apparut comme un sage pamid els hommes ivres, lorsqu'il dit que l'univers demande une Intelligence suprême qui l'ait organise. Nous avons maintenant le caractère foncier di

rend intelligibles les diverses notes réunies dans la définition descriptive du sage, définition qui répond au sens que l'on donne communément à ce terme pour le distinguer de tout autre. Il suit de là que l'objet propre ou formel de la

métaphysique est l'étre intelligible en tant qu'être, et non pas en tant que mobile: Son objet proper c'at le rêd comme réel. Ici le réel intelligible est abstrait, non sculement de cette mattère individuelle (somme lorsqu'on considère, non pas cette eau, mais l'eau en général, ou la mutation substantielle en général), mais de toute matière's, si bien qu'on peut lattibuer à l'esprit et même analogiquement à Deu, Premier Étre.

Tandis que les autres sciences considèrent l'être

2. Cf. Aristote, Métaphys., 1. VI, c. 1, lect. 1.

<sup>1.</sup> La phinophia de la mathe, comma le cil Astathe au della de la Phinipe a pour chapit l'un mable, et année, l'est mable et anche, et aprecia de la commanda del la commanda de la commanda del la commanda de la comma

sous un aspect particulier (la physique, l'être mobile; la mathématique l'être quantitatif ou la quantité), la métaphysique doit considérer l'être comme être et les premiers principes de l'être dont se servent les autres sciences, sans traiter de ces principes ex professo. Ce domaine ne saurait rester inexploré. La métaphysique doit donc traiter du réel comme réel

Il ne saurait en être autrement si la métaphysique est la connaissance des choses par leur cause suprême. En effet, comme le montre Aristote (Métaph., l. IV, c. I), toute cause, non pas individuelle, mais générale. par laquelle s'explique un effet général, comme la vie végétative à la surface de la terre, correspond de soi à LA NATURE de cet effet. Si ce vivant, père de tel autre, est cause de l'arrivée à l'existence de cet autre, il ne saurait rendre compte de la vie qui est contingente en lui, comme en son fils1. Il faut qu'il y ait une cause générale et supérieure de l'existence de la vie végétative qui se constate à la surface de la terre, de même il faut une cause éminente de la vie sensitive, de même une cause encore supérieure de la vie intellectuelle. Enfin il faut qu'il y ait une cause suprême de l'être des choses qui arrivent à l'existence, de leur être comme

être, ou n ov. Or, nous l'avons vu. la métaphysique est la connaissance de toutes choses par leur cause suprême. Donc elle a pour objet propre et formel l'être en tant qu'être des choses, et elle l'explique par ses causes suprêmes (efficiente et finale). Aristote conclut : « La métaphysique doit donc chercher les premières causes de l'être en tant qu'être des choses. » (Métagh, l. IV, c. 1). Il formule ainsi de nouveau le principe d'ois saint Thomas déduira (18, q. 45, a. 5) que Dieu seul peut crèer, car l'effet le plus universel (l'être de toutes choses) ne peut être produit que par la Cause la plus universelle.

\*\*\*

C'est le terme de la chasse à la définition, venatio déphiloris. Du concept très confus de sagesse (quelque chose d'excellent dans l'ordre de la conmissance) nous sommes passés au concept distinct. C'est le même concept sous deux aspects différents, comme c'est le même être qui est d'abord enfant, puis lomme fait.

Le passage du concept confus, exprimé par la 4/finition nominale, au concept distinct, exprimé par la définition nominale, au concept distinct, exprimé par la définition rélele, s'est sint par induction comparative ascendante, c'est-à-dire en comparant la chose à définir, confusément connue, avec les choses semblables et dissemblables, ici avec les modes plus infines de connaissance et avec les modes plus élevés. Cette induction comparative ascendante rejoint la division descendante des divers modes de connaissance est la connaissance est soit essnitive, soit rationnelle, et celle-ci à son tour est une connaissance soit par les causes prochaines, soit par les causes les plus élevées. La dernière seule mérite le nom de sageses, si i'on veut conserver le vrai sens de ce mot, déjà indiqué dans la définition nominale.

Au terme de cette venatio definitionis realis, de cette chasse à la définition, comme dit Aristote en

en donnant les règles1, le concept confus, qui était LE PRINCIPE DIRECTEUR de la recherche ascendante et descendante, se reconnaît lui-même dans le concept distinct, comme un homme d'abord à moitié endormi se reconnaît lui-même, lorsque pleinement éveillé. il se regarde dans un miroir. La recherche de la définition est ainsi l'œuvre de l'intelligence, du pois, plus que de la raison discursive2.

Cet exemple de la recherche des définitions montre bien selon quelle méthode Aristote a établi la définition de l'âme, celle de l'homme, celle des différentes vertus comme la prudence, la justice, la force, la tempérance, celle de l'art : « recta ratio agibilium » et plusieurs autres. Il a précisé ainsi la méthode à laquelle avait recours Socrate, qui était préoccupé d'abord de bien définir ce dont on discute, de déterminer au moins le sens que l'on donne aux termes dont on se sert communément, et sans lesquels

L'intelligence ne chercherait pas la définition réelle, si en un sens elle ne l'avait déjà trouvée.

<sup>1.</sup> Cf. Posteriora Analytica, 1. II, c. 3, 4, 6, 7, Commentum sancti Thomae, lectio III et soo. Il y aurait à ce sujet beaucoup à dire tant en théologie qu'en philosophie. Nous ne pouvons ici nous étendre sur ce

sujet capital, notons seulement ce qui nous paraît être le principal. C'est l'intelligence, 2052, qui passe progressivement de la première appréhension intellectuelle confuse (antérieure au jugement et au raisonnement) à l'appréhension intellectuelle distincte. Pour cela elle se sert comme d'instruments (en quelque sorte inférieurs à elle) de l'induction comparative ascendante et de la division descendante. Mais ce ne sont là que des instruments, et la définition réelle obtenue les dépasse,

Plusieurs travaux parus ces dernières années sur la méthode aristotélicienne de la recherche de la définition (Post. Anal., l. II). affactiventeeme de la recherche de la affinition (1901, 1800), 1800 in de le ment pas compté de ce qu'il y a de plus important en la raison discussion principe directeur, qui est supérieur à la raison discussion en principe directeur, qui est supérieur à la raison discussion de la chose à définir, appréhension intellegation de la chose à définir, appréhension de la chose à définir de la chose à définir, appréhension de la chose à définir, appréhension de la chose à définir de la chose à de la chose à définir de la chose à de la chose à de la chose à desire de

le langage et la pensée sont impossibles. Il réduisait ainsi les sophistes à se servir des mots selon un sens déterminé, ou à garder un profond silence.

Il suit de la définition donnée de la sagesse qu'elle a comme la vérité qu'elle connaît, une valeur en soi, indépendamment de l'utilité pratique qui en dérive et de tout profit matériel. Si l'on dit qu'elle est « inutile », c'est parce qu'elle est au-dessus de l'utile et non pas au dessous. Or ce qui est au-dessus de l'utile et du délectable, c'est l'honnête, qui mérite d'être aimé pour lui-même, indépendamment des avantages ou de la délectation qu'on y trouve. De plus, ajoute Aristote 1, la sagesse, qui est la connaissance la plus haute et la plus honorable, est plus divine qu'humaine : « On a pu, dit-il, avec toute raison trouver que la possession de cette science est au-dessus de l'humanité, car la nature de l'homme est esclave de mille façons2. Au dire de Simonide, il n'y a que Dieu qui puisse jouir de ce privilège de la sagesse ». Mais l'homme se manquerait à luimême, s'il ne cherchait pas de cette haute connaissance ce qu'il peut parvenir à en posséder... Et le moins qu'il en possédera sera supérieur à toutes

les autres sciences3. » Aristote a bien montré (Métaph., 1. VI, c. 1) que la métaphysique diffère spécifiquement et de

I. Met., l. I, c. 2.

<sup>2.</sup> Prius est vivere (etiam materialiter) deinde philosophari. ldest prius est vivere etiam materialiter, non in ordine intentionis sed in ordine executionis. La vie du corps est subordonnée à elle de l'intelligence, mais elle doit être d'abord assurée. A fistote remarque ci contre le poète Simonide, que Dieu l'esnè point la sagesse (d'ailleurs si imparfaite) de l'honune. Les envieux en effet sont malheureux du fait qu'ils désirent ce mi la vieux de l'ailleurs d

qui les dépasse et qu'ils s'attristent de la félicité des autres ; o Disu ne saurait être malheureux, ni désirer ce qui le dépasse. Il est au-dessus de l'envie.

50

la mathématique et de la philosophie de la nature, par sa manière de définir et par suite de démontrer (la démonstration repose sur la définition), car elle abstrait de toute matière, abstrahit ab omni materia. Elle considère dans le sensible les caractères fonciers qui se retrouvent dans l'ordre suprasensible.

La philosophie de la nature abstrait seulement de la matière individuelle : elle considère, non pas cette mutation substantielle, mais la mutation substantielle, la génération et la corruption, non pas cette plante et cet animal, mais la vie végétative, et la vie sensitive et leurs quatre causes : formelle, matérielle, efficiente et finale, C'est le premier degré d'abstraction.

La mathématique abstrait des qualités sensibles et du mouvement (par suite de la cause efficiente et de la cause finale) pour ne considérer que la quantité, soit continue, soit discrète : les figures et les nombres

soit continue, soit discrete. Les aguires et ces nombres et leurs propriétés. C'est le second degré d'abstrac-tion, auquel participe la , physique-mathématique. La métaphysique procède selon le troisième degré d'abstraction ; elle abstrait de toute matière, et consi-dère, dans les choses sensibles, les caractères inteldere, dans les choses sensiones, les characters disciples les plus universels et les principes absolument nécessaires qui se retrouvent dans l'ordre suprasensible : l'être intelligible, l'unité, la vérité, la bonté. la beauté, la substance, la qualité, la causalité. Bref: l'intelligible est connu par abstraction de la matière, et donc l'intelligible supérieur par l'abstraction de toute matière. De là résulte une certitude supérieure portant sur les lois les plus nécessaires du réel1.

On voit par là que pour découvrir la Cause efficiente et finale de l'être même des choses sensibles 1. Cf. Saint Thomas, in De Trinitate Bostii. q. V. a. 1.

et de l'homme, il ne faudra pas, comme l'a fait Spinoza, procéder en métaphysique selon la méthode mathématique, qui abstrait de la cause efficiente et de la cause finale. Il ne faudra pas non plus vouloir réduire l'ontologie à la psychologie, l'être intelligible au cogito cartésien, ni ramener comme Leibniz, l'être intelligible à la force consciente d'ellemême, à la monade. Il faudra au contraire concevoir le cogito et la pensée en général par rapport à l'être intelligible, et définir la force et l'action par rapport à l'être qui peut agir et à celui qui peut être produit, operari sequitur esse. A la lumière des premiers principes de la raison et de l'être, la métaphysique s'élève ainsi à la Cause première, qui n'a pas besoin d'être mue pour agir, parce qu'elle est son action même, est suum agere, ce qui suppose qu'elle est l'Être même, est suum esse (operari sequitur esse, et modus operandi modum essendi) : Ego sum qui sum v. (Cf. SAINT THOMAS, Ia, q. 3, a. 4).

# LES DEUX SAGESSES SURNATURELLES

On se rend mieux compte de ce qu'est la sagesse métaphysique en la comparant à deux sagesses d'ordre supérieur, qui peuvent la juger elle-même ex allo; nous voulons parler de la théologie et du don de sagesse.

La théologie, son objet, sa lumière, sa racine dans la foi infuse.

La théologie est une sagesse d'ordre surnaturel,

parce qu'elle suppose nécessairement la foi infuse. qui est comme sa racine puisqu'elle a pour but : 10 d'expliquer ou d'analyser conceptuellement les vérités révélées ou de foi, pour les bien entendre, contrairement aux déformations de l'hérésie, et 2º d'en déduire d'autres vérités qui y sont virtuellement contenues, et appelées conclusions théologiques proprement dites, fruit d'un raisonnement non pas seulement explicatif, mais objectivement illatif

La distinction des vérités révélées et des autres vérités déduites de la révélation est la clef du problème de l'évolution du dogme, où il faut bien éviter de confondre ce que l'Église condamne infailliblement comme erroné avec ce qu'elle condamne comme hérétique. C'est seulement dans ce dernier cas que la proposition contradictoire est un dogme de foil

 Le passage du quid nominis au quid rei, du concept confus (souvent exprimé d'abord de façon concrète) au concept distind isonvent exprime d'abord de façon concrete) au concept susmis (exprimé de façon plus abtrațite et précise) est ce qu'il y a de capital dans la question de l'évolution du dogme. Celle-ci est un passage du confus au distinct, de l'implicite à l'explicit dans l'expression d'uxe même prépare par exemple ; du mystère de la Trinité, ou de celui de l'Incarnation, ou de celui de la présence récile du corps du Christ dans l'Eucharistie.

Quant aux conclusions theologiques proprement dites, c'est à dire obtenues par un raisonnement non pas seulement explicatif. mais objectivement illatif, ce sont d'autres vérités qui n'étaient que virtuellement révélées. Lorsque le concile de Nicée définit que le Verbe est consubstantiel au Père, il ne définit pas une conclusion théologique, mais précise cette vérité révélée : Et Dess

erat Verbum. Et le Verbe était Dieu (Jean, I, 1). On a soutenu recemment que s'il était seulement révélésur Dieu qu'il est l'Eire même et la Sagesse même, toutes les conclusions

qu'on déduirait rigoureusement de là, par exemple: Dieu est libre. pourraient être proposées par l'Église comme révélées et comme dogme de foi. — Pour défendre cette thèse on a été nécessairement dogme de tot. — Pour défendre cette thèse on a été nécessaireme-conduit à soutenir que ces conclusions sont la même uériid que les principes révèlés d'ou éles dérivent. Cf. Marin-Sola, L'évois-tion homogène du dogme, t. II, p. 333 : « Deux propositions

Le travail d'analyse conceptuelle (qui est la partie la plus importante des traités théologiques de la grâce, etc.) et celui de déduction des conclusions théologiques sont un travail humain fait sur les données de la révélation, ou donné révélé. En ce sens la théologie, comme le dit saint Thomas, acquirilus valude humano 1 et n'est pas un habitus injus, une science infuse.

Cependant la théologie, du fait qu'elle a sa racine

dans la foi infuse, est une sagesse d'ordre surnaturel. Elle a pour objet propre, non pas l'être en tant qu'être de toutes choses, non pas non plus Dieu comme être, premier être, et auteur de notre nature, mais Dieu comme Dieu, Dieu dans sa Déité ou sa vie intime, naturellement inconnaissable, Dieu connu par la révélation divine, Dieu auteur de la grâce et de la gloire ou béatitude éternelle, essentiellement sumaturelle. C'est bien ce que dit saint Thomas, Ia, q. 1, a. 10: « Sacra doctrina propriissime determinal de Deo, secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud, quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur ad Rom. I, « Quod notum est Dei, manifestum est illis ») sed etiam quantum ad id quod nolum est sibi soli de seipso et aliis per revelationem

has Dies de prédent récliment identiques out un seu rétificant déstinge. Collever de la constitution de la

communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia. »

Cet objet, Dieu et sa Déité, en sa vie intime, obscurément connu par la foi, avant de l'être clairement par la vision, la théologie l'atteint sous la lumière de la révélation dite virtuelle, parce que, après avoir analysé conceptuellement les vérités révélées, elle déduit les autres vérités qui y sont virtuellement contenues.

D'oh il suit qu'on ne peut se faire une juste idie de l'élévation de la théologie (science de la foi de de l'élévation de la théologie (science de la foi dée de la foi injuse et de sa cetitule émissible de essentiellement surnaturelle, supérieure en soi, malgrée l'Obscurité de l'Objet cru, à la certitude métaphysique.)

Nous avons dit un peu pius haut que la cersitusa métaphysique de la valeur réelle des premiers principes de contradiction, de causalité, etc., est fondat formellement et intrinsèquement sur l'évidence intellectuelle de ces principes, et qu'elle est fondat matériellement et extrinsèquement sur la sensation.

Ici, comme l'explique fort bien saint Thomas', la ceritude essentiéllement surnaturelle de la foi infuse aux mysètres de la Tinité et de l'Incarnation rédemptrice est fondée formellement et intrinséquement sur l'autorité de Dieu révédateur, sur la Vérité première révédatrice, à laquelle la foi infuse adhère comme à son moit formel. Et elle est fondée madériellement et extrinséquement sur les signes de la

C.f. SAINT THOMAS, H<sup>a</sup> H<sup>a</sup>, Q. 4, a, 8: Utrum fides sit certior scientia et alias virtuitibus intellectualibus,
 H<sup>a</sup> H<sup>a</sup>, Q. 4, a, 8; q. 1, a, 1, 3, 4; q, 2, a, 1 et 2, Voir ici plus loin, H<sup>a</sup> P., chap, V: La surnaturalité de la foi.

révélation divine, qui sont les miracles, les prophéties accomplies, la vie admirable de l'Église, etc.

Comme la vue saisit par un même acte la couleur et la lumière qui rend la couleur actuellement visible, comme l'intelligence naturelle saisit par un même acte un principe et la lumière qui en montre la véride, ainsi la oir inițuse adhes surnaturellement par un même acte aux mystêres réedits et à Dieu qui les réelle, selon la proposition de l'Egie. Creater Deo (revelanti) et Deum (revelatum) est wass et idem actus», alti saint Thomas 1.

C'est ce qui fait que la foi infuse, malgré l'obscurité de son objet, est plus certaine en soi que l'adhésion naturelle aux premiers principes. « Dicitur esse certius (in se) illud, quod habet certiorem causam. Et hoc modo fides est certior tribus praedictis (sapientia metaphysica, scientia et intellectu primorum principiorum), QUIA FIDES INNITITUR VERITATI DIVINAE, tria autem praedicata rationi humanae. » - La foi infuse, à raison de l'obscurité de son objet, ne l'atteint pas d'une façon aussi connaturelle et satisfaisante que l'intelligence naturelle atteint les principes évidents, c'est bien sûr; mais, malgré cela, son motif formel (qui est la Vérité première révélatrice, à laquelle elle adhère surnaturellement et infailliblement) produit une certitude plus haute que toute certitude naturelle.

Et c'est pourquoi la théologie, qui a sa racine dans la foi infuse, tout en étant moins certaine que la foi, est plus certaine que la métaphysique, et peut juger d'en haut celle-ci en se servant d'elle, comme le supérieur se sert (atiliur) de l'inférieur.

I. SAINT THOMAS, IIs IIse, q. 2, a. 2, c. et ad 1 m.

Tout au moins elle juge que telle proposition métaphysique ne s'oppose en rien aux vérités révélées, mais qu'au contraire elle leur est conforme. En ce sens, saint Thomas écrit, Ia, q. 1, a. 2 : « Propria hujus scientiae (theologiae) cognitio est, quae est per revelationem, non autem quae est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis. Quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiae repugnans, totum condemnatur ut falsum. »

La foi infuse est très supérieure à la théologie « quae acquiritur studio humano », mais elle communique quelque chose de sa certitude à la science qui dérive d'elle, et qui est par suite une sagesse supérieure à la sagesse métaphysique.

Confortation de la métaphysique par la révélation divine

Comme on le voit dans la philosophie chrétienne, la métaphysique peut être grandement affermie d'en haut par la révélation divine 1.

La sagesse métaphysique, même pour les choses de son ordre à elle, reçoit une confortation (objective et subjective) de la foi infuse et de la théologie. C'est ainsi que la certitude démonstrative de l'existence de Dieu est affermie chez un philosophe si celui-ci devient chrétien. La foi infuse confirme d'en

I. M. J. Maritain l'a admirablement montre dans son livre récent: Les Degrés du sasoir, surtout en un chapitre de toute première valeur relatif à « la sagesse augustinienne ».

haut son adhésion naturelle aux preuves qu'il connaissait déjà.

Saint Thomas a parlé souvent de cette confortation, par exemple, IIa IIae, q. 1, a. 5, ad 7<sup>m</sup>; q. 2, a. 9,

ad 5º. Quodl. II, 6.

Cette confortation est manifeste en particulier pour l'idée de création libre ex nihilo, à laquelle la sagesse métaphysique pourrait parvenir, mais à laquelle elle riset pas parvenue même chez les Gress, chez le peuple le mieux doué pour la spéciation philosophique. Au contraire à la première ligne de la Genèse, il est révélé : « Au commencament Dieu créa le ciel et la terre. » C'est la marque de l'intelligence divine sur la Bible dèls les premières paroles du premier livre.

Aristote a bien affirmé avec certitude au l. XII

Aristote a bien affirmé avec certitude au l. XII de sa Mitalphysique, que Dieu, Acte pur, est cause fiule de l'univers : tout agent agit pour une fin, pour un bien, et tend vers le bien suprême connu oi inconnu. Au l. I., c. 3, du même ouvrage, il avait fait un grand eloge d'Anaxagore, parce que celisér a proclamé la nécessité de l'Intelligence première qui a ordonné le monde. Aristote n'a junais mé que Dieu soit dans l'ordre d'éficience frontier moteur et même d'une certaine façon cause de inse, Il le alisse même platôt entendre, en particuler Miaphysique, l. VI, c. 1, 1026, a. 17; « Toutes première sauces sont nécessierment éternelles, mais suriout les causes immobiles et séparés, car ce ont les causes de choes visibles. » C'est sur ce teste que saint Thomas a noté : « Ex hoc autem qui posucquat Aristotelem sensisse, quod Deus non sit une subsessibles noisses de chois visibles noisses il que pose que parte manifeste faisitas opinionis illorum qui posucquat Aristotelem sensisse, quod Deus non sit

Mais Aristote ne s'est pas élevé à l'idée explicite de création libre ex nihilo, pas même à l'idée de création ab aeterno. Il y avait là deux difficultés qui chez lui n'ont pas de réponse : 1º Comment un être, même un grain de sable, peut-il être produit, non pas par transformation d'une matière préexistante, mais tout entier, de rien ? 2º Comment l'Acte pur immobile qui, s'il agit par manière d'efficience sur le monde, paraît agir toujours de la même manière, aurait-il produit le monde librement, par un acte libre qui aurait pu ne pas être en lui, et de telle sorte qu'il aurait pu ne pas créer ou créer un autre monde que celui-ci?

Ces questions qui n'ont pas de réponse chez Aristote, la trouvent dans la Somme théologique de saint Thomas, Ia, q. 19, a. 3, a. 4, 5, 8; q. 22, a. 1, 2, 3; q. 45, a. I, 2, 3, 4, 5; q. 46, a. I, 2, 3; q. 104, a. I, 2, 3, 4. On voit là la supériorité de la philosophie chrétienne. De même pour la certitude de l'immortalité de l'âme

.\*.

#### Le don de sagesse et la connaissance quasi expérimentale de Dieu.

Mais il est encore une autre sagesse, qui est supérieure à la sagesse acquise, que nous appelons théologie. C'est la sagesse infuse ou don de sagesse, la sagesse des saints.

Saint Thomas dit très clairement, Ia, q. 1, a. 6, ad 3m : « Comme il appartient au sage de juger, il y a deux sagesses distinctes selon deux modes de juger. \* - Il arrive en effet qu'un homme juge par manière d'inclination (per modum inclinationis),

comme celui qui a une vertu (la chasteté, par ex.) comme cetti qui a une verit da chiaste, par vige bien de l'objet de cette vertu car il y est incliné. En ce sens Aristote a dit (Éthique, l. X, c. 5) que « le vertueux est la mesure et la règle des actes humains », il en a un jugement droit. -- Mais il y a une autre manière de juger, c'est celle de celui qui, instruit des choses de la science morale, peut porter un jugement droit sur les actes de telle vertu, même s'il ne la possède pas. « Au sujet des choses divines, la première manière

meme s'i ne la posseuce pas.

« Au sijet des choses divines, la première manière de juger (par indiviation ou sympathie) appartier à la sagesse, qui est un don du Saint-Esprit, selon cette parole de saint Paul, I Cor., II, 15: « L'homme spirituel juge de tout et il n'est lui-mème jugé » par personne. » Et Denys (Noms divins, c. II, 9) dit de Hiforthée qu'il connaissait les choses divines non sealement par l'étude, mais par l'impression non sealement par l'étude, mais par l'impression non sealement par l'étude, hien que ses principes mon sealement par l'étude, bien que ses principes ansière de juger appartient la science théologique qui s'acquiert par l'étude, bien que ses principes non soien monus par la révelation » La première manière est par connaturalité ou sympathie, la seconde est « secundum perfectum usum rutionis ». En traitant ex professo du don de sagesses, caint homas, III = secundum perfectum usum rutionis ». En traitant ex professo du don de sagesses, caint homas, II = qu', 4,5 a. à . et 2, précèse cet enseignement. Dans l'article z, il parie surtout de l'espération » péciale du Saint-Esprit d'ob procède cette consissance infuse, inspiration à laquelle le on de sagesses nous rend docile. A l'article le de ses particle qu'il parle surtout de la sympathie ou connaturatif aux sesses divines, fondée sur la charité infuse, con
" Par use sotte de sympathle, avi le x'és prés sérés de l'especiale de la sour de la litte de la s'article qu'il parle surtout de l'espression de la l'especiale de l'especiale de la s'article qu'il respective de l'especiale de l'especiale de la s'article qu'il respective de l'especiale de l'especiale de la s'article qu'il respective de l'especiale de l'especiale de la s'article qu'il respective de l'especiale de l

Par une sorte de sympathie, καὶ ἐκ τῆς πρὸς αὐτὰ σματαθείας.

naturalité dont se sert l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, pour nous montrer combien le Seigneur est bon (gustate et videte quoniam suavis est Dominus Ps. 33, 9). Du fait que le Saint-Esprit nous inspire une affection toute filiale pour Dieu (amour infus), les mystères révélés par Lui nous apparaissent non sculement vrais parce que révélés, mais bons et souverainement conformes à nos aspirations, surtout aux aspirations surnaturelles que la grâce suscite en nous. Ainsi les disciples d'Emmaüs dirent : « N'est-il pas vrai que notre cœur était brûlant au-dedans de nous, lorsqu'il nous parlait en chemin et nous expliquait les Écritures? » Luc. XXIV, 32. Du fait que nous aimons actuellement les mystères

révélés de l'Incarnation et de la Rédemption, il y a actuellement en nous une relation de conformité de ces mystères à nos dispositions intimes, ou plutôt de celles-ci à eux, et par suite sous l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, ces mystères nous apparaissent non seulement comme croyables parce que révélés, mais comme souverainement aimables et dignes d'un amour qui devrait devenir toujours plus pur et plus fort1. Par là la sagesse infuse goûte

de la chastete et pius encore de ceiui de la charite. Jean De Saint Thomas, in I<sup>na</sup> II<sup>na</sup>, q. 68, a. 1, 2, de Donis Spiritus Sancti, disp. 18, a. 4, nº 11, explique profondément cette connaissance par connaturalité et dit: « Sic amor transit in conditione objecti. . L'objet apparaît d'autant plus aimable qu'on l'aime davantage. Item JEAN DE SAINT THOMAS, in I.

Cf. Cajetan, in I\*m II\*n, q. 58, a. 5, n° x: \* Appetitu
affecto ad aliquid, puta ad vindictam, ex hoc ipso quod afficitur
ad illud duo simul fiunt: nam in ipso fit ipsa affectio ad vindictam, et in vindicta consurgit relatio convenientiae ad talem appetitum. Ita quod vindicta incipit esse, et est conveniens tali appetitui, quae prius non erat conveniens : non propter mutationem in quae prius non erat conveniens : non propter mutationem in vindicta, sed in appetitu. Consonante autem vindicta appetitut, in intellectu consurgit quod ratio judicet cam esse consenientem... Ce qui est dit sci de la vengeance, doit se dire aussi de l'objet de la chasteté et plus encore de celui de la charité.

même ce qu'il y a de plus obscur en ces mystères et ce qui ne saurait être exprimé, car cela même est divin et souverainement bon ; c'est même ce qu'il y a de plus ineffable et de plus intime dans la vie intime de Dieu. C'est ce qui faisait dire à sainte Thérèse : « J'ai d'autant plus de dévotion ou d'amour pour les mystères de la foi, qu'ils sont plus obscurs ». Elle savait que cette obscurité diffère absolument de celle de l'absurdité ou de l'incohérence, et qu'elle vient d'une lumière trop forte pour nos faibles veux.

La splendeur de cette sagesse infuse est incomparable chez les grands contemplatifs. On a très justement dit à leur sujet : « Il y a

une certaine sagesse inférieure, qui ose usurper le nom de sagesse, parce qu'elle est assez bornée pour ne pas voir ce qui lui manque. L'étroitesse de son horizon lui fait le don hideux d'être contente d'elle-même.

»Le mysticisme est l'autre sagesse, celle d'en haut, qui voit assez loin pour trouver sa vue courte. La grandeur de la contemplation est le miroir sans défaut où elle voit son insuffisance. L'immensité des lieux qu'elle habite lui fait le don superbe du dédain sacré d'elle-même.

Avec ce dédain augmente sa grandeur, et avec sa grandeur augmente sa bonté.

Les majestés aériennes des contemplations embrasées d'un Rusbrock sont plus fécondes que les entrailles de la terre, plus douces que la respiration

q. 43, a. 3, sur l'Habitation de la Sainte Trinité en nous comme objet quasi expérimentalement connaissable.

d'un enfant endormi. Un caractère spécial à la splendeur chrétienne et catholique, c'est que la pratique la suit, comme l'ombre suit le corps.

» Plus le mystère est inscrutable, plus la contemplation est haute, plus le regard du contemplateur est profond pour saisir dans leur abîme les misères humaines, miséricordieux pour inviter, doux pour plaindre, ardent pour aimer, tendre pour secourir1, » C'est une image vivante de la conciliation intime des perfections divines : sagesse, justice et miséricorde

On voit ainsi la différence notable des trois sagesses dont nous venons de parler. Et comme la sagesse théologique, qui a sa racine dans la foi sagesse théologique, qui a sa raume uams a so-infuse, confirme d'en haut la sagesse métaphysique dont elle fait usage, le don de sagesse principe de la contemplation in/use confirme d'en haut la sagesse théologique, comme on le voit surtout chez les grands docteurs de l'Église, notamment chez un saint Augustin et chez un saint Thomas. C'est con amore et sous une inspiration spéciale du Saint-Esprit qu'ils parlent du mystère de la Trinité et de celui de l'Incarnation Rédemptrice ; ils en parlent comme de ce qui est la vie de leur âme, la vie de leur vie. Et en lisant surtout certaines de leurs pages, en particulier dans leur Commentaire sur l'Évangile de saint Jean, on sent qu'ils ont du Dieu vivant, non pas seulement la connaissance abstraite, que donne l'étude de la saine philosophie et dans un ordre supérieur celle de la théologie, mais une connaissance

t. E. Hello, Introduction à la traduction des Œuvres choisies

quasi expérimentale<sup>1</sup>, celle du don de sagesse, qui grandit en eux avec l'amour de Dieu<sup>2</sup>.

Plus que les philosophes de l'antiquité ils ont eu la ceritude des choses divines, et plus qu'eux aussi ils ont eu le sens du mystère qui, nous allons le voir, grandit avec la certitude, au lieu de la diminuer et de la détruire.



#### ROLE DE LA VOLONTÉ RECTIFIÉE EN DEUX AUTRES ESPÈCES DE CERTITUDE

On trouve deux autres cas importants du rôle de la volonté rectifiée en deux autres espèces de certitude, celle de la prudence et celle de l'espérance.

Il convient d'en dire ici quelques mots, pour voir ce que sint Thomas a pensé de l'esprit de finesse que Pascal aime à opposer à l'esprit géométrique. D'où vient que des personnes peu instruites, mais de grande vertu, ont un jugement sain et très juste en matière morale, là où plusieurs de ceux qui ont duis la théologie morale hésiteraient et donnemient à choisir entre deux solutions parfois fort compliquées l'une et l'autre? — D'où vient que, dans un autre ordre, certains chrétiens ont une tspérance si ferme, si certaine, malgré les objections que se présentet à leur esprit, tandis que plusieurs

monium reddit spiritin nostro quod sumus fili Dei. »

2. Nous avons longuement parlé ailleurs de cette connaissance
quasi expérimentale de Dieu. Cf. L'Amour de Dieu et la Croix
de fisus, t. I. D. 172-205.

<sup>1.</sup> Cl. Saint Thomas, I, dist. 14, q. 2, a. 2, a. 3; "Cognitio istation apparatus profile in the pair approximatilis, sest-til dit de cette connaissance affective de Dien donnée par le Saint-Esprit; 1\*, q. 43, a. 3, c., ad 1\*, ad 3\*, "In Epitu ad Rom. VIII. 14:16 sur ces paroles: "Testimation".

de ceux qui ont étudié spéculativement le mystère du salut, se disent : « Suis-je pridestiné ? et si je ne puis répondre à cette question, comment mon espérance peut-elle être certaine? Comment peutelle être assurée, si je ne suis pas sûr de mon salut ? »

64

Saint Thomas a bien considéré ces deux difficultés et il leur donne presque la même réponse, qui nous montre l'importance dans la vie spirituelle de la connaissance par sympathie.

### La certitude de la brudence.

La certitude de la prudence

En se demandant si la prudence est une svaie unte situationallelle, supérieure à l'opinion, saint Thomas se fait en effet (lè 11es, q. 57, a. 5, 3 eb)], cette difficulté : « Une vertu intellectuelle est toujours le principe d'un jugement vau, or il ne paralt pas en être ainsi de la prudence, car il n'est guère possible à l'homme d'éviet route erreur dans le jugement pratique qui doit diriger nos actions qui sont chose contigentes au milieu de circonstances variables; aussi est-il dit dans l'Ecriture (Sagesse, IX), que les pensées des mortes sont indices et que note pardence est incertaine dans see prévisions. Il ne semble donc pas que la prudence soit viraiment une vertu intellectuelle », qui dépasse l'opinion, ou le domaine

De même, comment juger sans erreur du juste milieu rationnel à garder hic et nunc dans la fermeté, la douceur, l'humilité, la patience, à l'égard de personnes fort différentes les unes des autres, à

l'égard des supérieurs, des égaux, des inférieurs? A cela saint Thomas répond, ibid., ad 3 um. « Le vraide l'intellect pratique (ou practico-pratique, c'est-à-dire de la prudence) s'entend en un autre sens que le vrai de l'intellect spéculatif, comme le dit le Philosophe au l. VI de l'Éthique, c. 2. En effet, le vrai de l'intellect spéculatif est constitué par la conformité à la chose extramentale (per conformitatem al rem). Et parce que l'intellect ne peut se con-former de manière infaillible à des objets contingents (surtout à des événements futurs qu'il faut prévoir avec prudence), mais seulement à ce qui est nécessaire, par là même les vertus intellectuelles spécula-tives (la sagesse, l'habitus des premiers principes, nues la saguese, I nantus des premners principes, les diverses sciences) ne portent pas sur des objets contagents (et particuliers) mais seulement sur les wirtis nécessaires (et universelles). Par opposition, le vai de l'intellect pratique (ou practico-pratique, le vai de l'intellect pratique (ou practico-pratique, cetà-dir de la prudence, distincte en cela de la science morale) est constituté par conformité à l'appliti radiff, ou à l'intention droite, per conformitatem al applitum return. Cela ne saurait avoir leu dans l'intention direction. l'ordre du nécessaire, qui ne dépend pas de notre volonté, mais bien à l'égard des choses contingentes, qui dépendent de nous, comme le sont les actes humains, p

On peut avoir ainsi sur la moralité de l'acte qu'on ou peut avoir ains sur la moralité de l'acte qui ou ze poer une ceittule pratique, quand bien même ave elle coexisterait une ignorance invincible ou me errar spéculative involontaire. Ainsi quelqu'un peut juger prudemment avec une vraie certitude pratique qu'il peut prendre tel breuvage qu'il vie st d'ext, alors même que ce breuvage (chose humaine-ment imprévisible) aurait été empoisonné. Le danger de subjectivisme est écarté, car on suppose que l'intention droite de la volonté a ellemême une rectitude fondée dans l'ordre du nécessaire et de l'universel, per conformitatem ad rem; car c'est bien dans la conformité à l'objet que consiste la vérité des premiers principes moraux (syndérèse) et de la science morale qui en dérive.

La rectitude spéculative des premiers princips moraux et des conclusions nécessaires et universelles de la science morale, ne pouvait descendre directement par voie de raisonnement jusqu'au singulier contingent, qu'est notre acte humain érgler. Ce singulier contingent contient, à raison même de sa singularité et de sa contingence, quelque chose d'inéfable, de mystérieux. Comment d'ûterminer sans erreur en lui le juste milite à garden le chier d'unire. Le parfois à garder simultanément dans la fermeté et la douceur, dans la magnanimité et l'humilité, avec les personnes les plus différence, en des circonstances difficiles où il y a de l'impondérable?

Cela n'est possible que par l'intermédiaire de l'appétit rectifié per conjornitatem ad appetitum rectium; Cestà-dire par la rectitude de la volonté et de la sensibilité, rectitude assurée par les vertus morales, sans lesquelles la prudence ne peut existe. C'est ainsi que saint Thomas note souvent après

C'est aims que saint Thomas note souvent après Aristote que le serviueix, même sil n'a pas spécialement étudié la science morale, juge sainement par manière d'incliation, juicita de modium inclinationis de ce qui convient à la vertu à pratiquer. Celui qui est chaste juge bien de ce qui convient à cette vertu, de même celui qui est en même temps humble et dous, ferme et magnanime, juge comme il convient du juste milieu à garder *hic et nunc* en ces différentes vertus qu'il faut parfois pratiquer au même moment. C'est bien là une connaissance par sympathie, car du fait que la volonté et la sensibilité sont rectifiées

Cest bien là une connaissance par sympatine, car da fique la voionté et la sensibilité sont rectifiées pur ces vertus morales, il y a une relation de conjormié entre l'homme vertueux et le juste milien à gadre no ces divers actes; c'est ce qui fait que evretueux par une sorte de tact ou de flair, discane vite ce qui dépasserait la mesure en trop ou top peu; il discerne les fauses notes sur le clavier de vertus, et la rarive par une grande discrétion à éviter toute confusion entre la franchise et la bratialité ou la jactance, entre la douceur et la fablesse, la fermeté et la raideur, la magnanimité et l'eggeil. Il y des nuances que la connaissance spéculative ne peut déterminer du moins dans le coercet, tandis que la connaissance par sympathie les insuit vite et parfois immediatement.

Comme on l'a noté, pour parler ainsi de la géométrie, il illait un géomètre bien détaché de sa science et qui s'y sentit ispérieur.

net pour les sentir, et juger droit et juste selon ce sentiment ... Il faut tout d'un coup voir la chose d'un seul regard, et non pas par progrès de raisonnement, au moins jusque un certain degré. Et ainsi il est rare que les géomètres soient fins et que les fins soient géomètres... Les fins, qui ne sont que fins, ne peuvent avoir la patience de descendre jusque dans les premiers principes des choses spéculatives... Ils le font tacitement, naturellement et sans art. » On ne saurait mieux décrire cette connaissance na sympathie. ٠.

## La certitude de l'espérance.

Comme saint Thomas a fait une étude métaphysique du caractère propre de la certitude de la prudence par conformité à la volonté droite, il a étudié de même ce qui constitue la certitude de l'espérance, vertu théologale. C'est un cas des plus frappants du rôle de la volonté dans une certitude très spéciale de l'ordre de l'action.

Saint Thomas étudie ce problème (IIa IIae, q. 18, a. 4, Utrum spes viatorum habeat certitudinem) en se posant cette double difficulté. L'espérance ne semble pas pouvoir être certaine, car elle est non pas dans l'intelligence, mais dans la volonté. De plus ici-bas, sans une révélation spéciale, nul ne peut être certain qu'il est en état de grâce ni qu'il sera sauvé ; plusieur se perdent, même après avoir espéré. Si donc celui qui espère, n'est pas certain de son salut, comment peut-il avoir une espérance certaine?

A cela saint Thomas répond : « La certitude se trouve essentiellement dans cette faculté de connaissanc, qu'est l'intelligence; mais elle se trouve aussi par participation en tout ce qui est mû infail-liblement vers as fin par l'intelligence. Ainsi nous disons que la nature (des êtres inférieurs à nous) obte avec critulei, en tant que l'intelligence divine met infailliblement chacun des êtres de la nature vers sa fin (ainsi l'abelle fait infailliblement sa nuche comme il faut). De même on dit que les vertus morales opérent plus certainement que l'art, en tant qu'elles sont mues comme naturellement à leurs actes par la riason, ou la prudence. (Ainsi jamais la guide n'est principe d'un acte injuste, ni la vertu de force d'un acte de lâcheté). De même l'espétment tend terdainement sers sa fin en participant da cettidade de la foi, qui est dans l'intelligence, et qui liù propose son objet. »

Benque nous ne soyons pas certains de notre sait (il faufrait pour cela une révélation spéciale) soit espérance est certaine, ét une certifude spécialeixe, comme cele de la foi aux mystères révélés. Cet une certifude pratique, celle d'une tendance, vie et niquiliblement, sous la lumière de la foi, sars la vate direction du but à atteindre. Ainsi est critaine la confiance en Dieu infiniment secourable et ness divines promesses; car l'espérance s'appuie et niquiliblement, sous la fraite de la confiance en Dieu infiniment secourable et ness divines promesses; car l'espérance s'appuie de ness divines promesses; car l'espérance s'appuie de Dieu, auxquelles nous croyons infailiblement. Et plus l'espérance, vivifiée par la charité, grandit, plus cette certitude pratique qui lu lut ent, prais l'est-time.

l'intelligence n'est pas sans juger de cette relation de conformité, qui chaque jour augmente, entre

l'espérance qui s'affermit et Dieu tout-puissant et miséricordieux qui l'inspire.

70

.\*

On le voit. l'intellectualisme de saint Thomas fait en l'homme comme en Dieu une grande place à la volonté et aussi à la liberté. A la liberté divine d'abord: Dieu a créé par un acte souverainement libre et, comme le dit Bossuet, il n'est pas plus grand, ni meilleur, pour avoir créé l'univers. Cela, ni Platon, ni Aristote ne l'ont vu. Malgré la convenance de la création, il n'y aurait eu aucun inconvénient à ce que Dieu ne créât point et il n'y a pas plus de perfection après la création qu'auparavant. En outre saint Thomas, habitué à reconnaître les motifs non infailliblement déterminants de l'élection libre ou du choix, ne craint pas d'affirmer qu'il y a en Dieu des actes de pur bon plaisir, là où il ne saurait v avoir de raison antécédente au choix 1. Par exemple, c'est par un bon plaisir souverainement libre qu'il c'est par un bon plansi souveramement indre que a choisi la Vierge Marie plutôt qu'une autre vierge pour être la mère de son Fils, à tel moment plutôt qu'en tel autre, en tel lieu plutôt qu'en tel autre, en tel peuple plutôt qu'en tel autre.

De même l'intellectualisme de saint Thomas fait une grande place à la volonté et à la liberté de l'homme, jusque dans cette connaissance par sympatine dont nous venons de patler, notamment dans celle de la prudence qui suppose les vertus morales, et dans celle du don de sagesse qui suppose la charité, et qui grandit en nous aven notre générosité libre et méritoire, c'est-à-dire avec l'amour de Dieu et des Ames en Dieu.

<sup>1.</sup> Cf. SAINT THOMAS, Is, q. 23, a. 5, ad 3m,

#### CHAPITRE II

# LE VERBE ÊTRE, SON SENS PROFOND

Pour saisir ce que doit être le sens du mystère en métaphysique et en théologie, insistons d'abord sur ce qu'il y a de clair en elles par une analyse métaphysique du verbe être.

Nous avons vu dans le chapitre précédent en quel sens il faut entendre cette proposition si fréquente chez Aristote et saint Thomas : objectum intellectus est ens, l'objet de l'intelligence est l'être intelligible. Cela est vrai de l'intelligence en général, mais s'il s'agit de la dernière des intelligences, celle de l'homme, il faut dire qu'elle a pour objet propre le dernier des intelligibles : l'être intelligible des choses sensibles; c'est pourquoi elle a besoin d'être unie aux sens pour l'atteindre 1. C'est pourquoi aussi elle ne connaît naturellement, dans l'état actuel, les réalités spirituelles que dans le miroir des choses sensibles. C'est ce qui fait qu'elle définit le spirituel d'une façon négative, en l'appelant : l'immatériel, signe qu'elle connaît d'abord dans la matière. Pour l'esprit pur, au contraire, le matériel est plutôt le « non spirituel ».

Nous avons vu aussi que l'objet de la métaphysique est l'être en tant qu'être des choses, l'être abstrait de toute matière, et susceptible d'être

I. Cf. SAINT THOMAS, 18, q. 76, a. 5.

attribué à l'esprit créé et analogiquement à Dieu. Cependant la métaphysique le considère encore in speciulo sensibilium, en quoi elle diffère essentiellement de l'intuition intellectuelle que l'ange a de lui-même et de la vision immédiate de l'essence divine que possèdent les bienheureux.

Si l'on demande comment s'établit cette propo-

sition universelle : « l'objet de l'intelligence (en général) est l'être intelligible », nous répondrons que c'est une proposition évidente par elle-même pour quiconque saisit bien le sens du sujet et du prédicat. Mais pour arriver à bien saisir le sens du sujet

et du prédicat, il faut remarquer inductivement, que notre intelligence a trois opérations : la conception (ou première appréhension), le jugement et le raisonnement, et qu'en chacune de ces trois opérations ce que l'intelligence saisit d'abord c'est l'être intelligible et les raisons d'être des choses. La conception ou notion de quelque chose que ce soit suppose en effet la loute première notion d'étre; sans elle il est impossible de concevoir l'unité, la vérité, la bonté, la beauté, la substance, la vie, la vérité, la bonté, la beauté, la substance, la vie, la vente, la conte, la beaute, la stustance, la vie, le qualité, la quantité, l'action, etc. Quant au jugement, ce qui en lui est comme l'âme, c'est le verbe et tout verbe, nous allons le voir, se ramène au verbe être : Pierre court, veut dire : Pierre est courant. Enfin le raisonnement exprime la raison d'être, soit de la chose démontrée (s'il s'agit d'une démonstration a priori), soit de l'affirmation de l'existence d'une a priori), son de i amimation de l'existence d'universitatife (si sagit d'une démonstration a posteriori). Quant à l'induction philosophique, elle est le passage méthodique de la conception confuse à la conception distincte, et nous avons vu que toute conception suppose celle de l'être intelligible. On voit par là inductivement, en passant précisient du confra au distinct, qu'il est vrai de dire qu' lobjé de l'indulgence set l'être intelligible et ne pas seulement les phénomènes et leurs rapports retaitement constants, exprimés par les lois expérimentales. Au-dessus de colles-ci, il y a les premiers principas de la raison et de l'être, comme celui de centraliction, sans lequel toute pensée, tout jugement et tout raisonment deviendraient impossibles.

### La réflexion métaphysique sur les formes du langage.

Mais ces assertions fondamentales reçoivent une confirmation nouvelle par l'étude philosophique du rebé dre, par la réflexion métaphysique sur ce que nous en dit la grammaire, sutrout si l'on compare l'un avec l'autre les deux verbes fondamentaux : d'et et avoir, et si l'on cherche leur signification posonde, et leurs rapports avec le nom, l'adjectif t l'adverbe.

De même saint Thomas dit : « Solus Deus EST suum esse<sup>2</sup>. » Dieu seul EST son existence, Lui seul

I. Toute la doctrine de l'Incarnation du Verbe ou de l'Union hypotatique repose sur le sens profond du verbe être en cette proposition: Hic homo EST Deus. Cf. Saint TROMAS, III<sup>4</sup>, q. 16, a. 2. (c. l. q. q. 3, a. 4; \* Deus non solum est sua essentia, sed siam suum esse ». Confra Gentes, l. II, c. 52; l. IV. C. 11.

est l'Être même et a pu dire : « Je suis Celui qui suis », ou « Celui qui est1. » Par opposition tout autre être a l'existence : il est vrai de dire : Pierre N'EST PAS son existence. Cela est vrai avant la considération de notre esprit, et comme le verbe est exprime l'identité réelle du sujet et du prédicat. lorsqu'on dit : « Dieu est l'être même », la négation non est nie cette identité réelle, lorsqu'on dit : « Pierre n'est pas son existence, mais il a seulement l'existence. » « In solo Deo essentia et esse sunt idem ». Il v a un abîme entre être et avoir.

Aux veux du théologien, le traité de la Trinité se peut de même résumer ainsi : Le Père est Dieu. le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu2. Mais le Père n'est pas le Fils, car nul ne s'engendre lui-même, et le Père et le Fils ne sont pas le Saint-Esprit 3.

De même encore toute la doctrine de la transsubstantiation est contenue dans le sens vrai du verbe être en cette proposition : « Hoc est enim corpus meum 4 n.

Cette différence profonde du verbe être et du verbe avoir, et aussi celle de l'affirmation cela est et de la négation cela n'est pas, invitent le philosophe à réfléchir sur les formes du langage et sur

Exod. III. 14. Deus ad Moysen: Ego sum qui zum... Diess filis Israel: « Qui est misit me ad vos. »
 C.C. SAINT THOMAS, B. q. 28, a. 2; q. 39, a. 1.
 Ibid., q. 28, a. 3; q. 49, a. 2. Cl. Concil. Florent. (Denz. 793): In Peo amissi sunt sums. In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Ainsi analogiquement dans un triangle équilatéral, chacun des

trois angles est toute la surface du triangle, avec laquelle il s'identific, et pourtant aucun de ces trois angles n'est l'un des 4. Cf. Saint Thomas, III., q. 75. a. 1 et 2.

communément admises par tous, pour l'expression correcte du jugement.

La partie de la grammaire qui intéresse le plus le philosophe est la morphologie, qui indique les variations que les mots subissent dans leurs formes varations que les mois subseent dans leurs númer pour exprimer les diverses modifications de la penée. Il doit s'intéresser particulièrement aussi à la grammaire comparée, qui étudie tout un groupe de laagues, et qui, plaçant chaque idiome à son rang dans l'histoire, entouré de ses dialectes et des langues congénères qui l'expliquent, le considère dans son développement et ses transformations.

Mais surtout le métaphysicien doit étudier attentivement le *verbe*, qui exprime l'état ou l'action ; il doit considérer ce qui distingue les deux espèces de verbes : 1º les actifs ou transitifs, susceptibles de devenir passifs et réfléchis ; 2º les neutres ou intransitifs, auxquels se rattachent les verbes impersonnels.

Dans ces deux grandes classes enfin il faut considérer les deux verbes qui ont la plus grande importance : Être et Avoir. *Être* est un verbe neutre, qui est à la base de tous les autres verbes, et donc de tous les jugements ; il correspond à l'objet même de l'intelligence, en tant qu'elle se distingue des sens; seul un être intelligent peut saisir le sens de ce petit mot est

Le verbe avoir est un verbe actif et, en français tomme en plusieurs autres langues modernes, il a avec le verbe *êlre*, la propriété de servir à la con-jugaison des autres verbes et d'entrer dans la formation de certains temps. De là leur nom de

verbes auxiliaires. Le verbe se retrouve dans toutes les langues, car il est l'élément indispensable de toute proposition, le lien de nos idées; en particulier le verbe être. base de tous les autres, est l'âme du jugement. et par suite du discours.

On pourrait faire une étude philosophique ou pseudophilosophique des règles de la grammaire du point de vue nominaliste, ou du point de vue conceptualiste, ou encore de celui du réalisme traditionnel.

Le nominalisme radical réduit le concept à une image composite accompagnée d'un nom commun,

et ne saurait par suite s'élever à l'être intelligible. Le conceptualisme subjectiviste réduit le concept d'être et les autres concepts à une forme subjective de notre esprit, dont la valeur réelle resterait au moins douteuse

Pour le réalisme traditionnel la notion d'être a une valeur réelle, et les premiers principes im-pliqués dans cette notion sont lois de l'être et non sculement lois de l'esprit. C'est donc sous la lumière intellectuelle de la notion d'être et des principes premiers que le réalisme fait une étude philosophique des règles de la grammaire. Loin de s'y asservir comme le nominalisme, il les domine et découvre les trésors qui y sont cachés.

C'est ce qu'a fait souvent Aristote, en particulier dans les Catégories, c. I et 5, qui traitent des notions, au début du Perihermenias ou de Interpretatione, l. I, c. 1-4, qui parlent des propositions, expression

du jugement, et dans sa Métaphysique, l. V, c. 7. où il explique et justifie la division des catégories de l'être en examinant les divers modes d'attributions

ou d'emploi du verbe être.

Toute proposition se compose au moins de deux termes, le sujet et le prédictar, t'euris par la copule, qui se raméne au verbe d're. Il arrive pourtant qu'une proposition s'exprime d'un seul mot, par exmple : sum, je suis, ou amo, j'aime; mais le sens en est : ego sum existens et ego sum amans, ie sui sexistent, le suis activant, le suis activant.

Le verbe, comme l'indique son origine (verbum), est le mot par excellence, celui qui est le terme essentiel de la proposition; celle-ci peut se ramener à lui. Exemple : résiste, parle, agis.

Les personnes : je, tu, il, nous apprennent par qui est faite l'action exprimée par le verbe, ou à qui est attribué l'état, qu'il signifie.

Le mode est la manière dont le verbe présente l'état ou l'action qu'il exprime : l'indicatif, le conditionnel, l'impératif, le subjonctif, l'infinitif.

Le temps est la forme que prend le verbe pour mapule; le présent, le passé et le futur sont par suite le présent, le passé et le futur sont par suite les trois temps principaux. Tandis que le nom Dieu, homme, vertu) fait abstraction du temps, le verbe (al'exception de l'infinitif) exprime le temps qui mesure l'état ou l'action : je suis, j'étais, je serai; j'étris, férrivais, j'écris, j'étris, j'

Ainsi les personnes, les modes, les temps nous apprennent par qui, comment et quand l'action est faite, ou à qui, comment et quand l'état est attribué.

Cette structure grammaticale de toute proposition

correspond à la structure même du jugement que la proposition exprime, et le jugement vrai correspond lui-même au réel, c'est-à-dire soit à l'existence des choses, soit à leur nature, soit à leur état ou à leur action ou passion.

Aristote aime à dire pour exprimer son réalisme ; « Les termes sont le signe des concepts, et les concepts sont les similitudes des choses1. » La proposition affirmative ou négative est de même l'expression du jugement. Et s'il est vrai que le verbe est l'âme du jugement, et que tout jugement se ramène au verbe être (J'agis = je suis agissant), il y a par suite, dans les jugements reconnus vrais par l'ensemble des hommes, comme une vue intellectuelle sur le réel, sur l'être intelligible, et donc une ontologie ou métaphysique rudimentaire; mais elle est comme pétrifiée dans le langage. Et si nous ne considérons celui-ci que d'une façon superficielle ou seulement grammaticale, à la manière des nominalistes, nous ne soupçonnons pas les trésors qu'il contient, ni la vie intellectuelle qui s'y trouve comme cachée et enregistrée. Il faut retrouver l'esprit sous la lettre

Connaître le sens profond du verbe être, serait déjà connaître la manière dont il s'applique analogiquement à ce qui est par soi de toute éternité et à ce qui est par un autre et de façon contingente, à ce qui est par un autre et de façon contingente, à ce qui en soi (substance) ou dans un autre (accident) ce serait connaître comment l'être s'applique su réal atoud, et au réal possible, puis au passé et au plaire. Ce serait connaître la définition du fuiter absolu (ex. : Pierre serai fidéle à son maître)

 Perihermenias, I. I. c. 1: « Voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. » os du futur conditionnel (même s'il était placé dans les circonstances les plus douloureuses, Pierre sorait bêle à son mattre jusqu'au martyre). Or ce serait la consaître déjà l'essentiel de la métaphysique gérâule ou noltogie, et plus encore, car le futur absul et le futur conditionnel ne peuvent se définir sas rapport aux décrets éternels de Dieu'.

Si la premier homme avant la chute n'avait, dans l'orde naturel, connu que ces vérités générales, il aurai connu une chose très profonde : la structure essettéle de l'affirmation humaine, plus importante entre que ce qui caractérise telle espéce végétale ou animale. La connaissance métaphysique du sens de promost premontels : je, iu, ii, n' est pas autre chose que la connaissance de ce qui constitue formellement la personne.

I. CI. SAINT THOMAS, I. 9, 14, a. 13 et q. 19, a. 8. Item Is, 9, 16, a. 7, ad 3, 1°C. qui est maintenant n'a été fuire de loute démuit, que parce qu'une cause éternelle devait le produire, et seule la campennière est éternelle. — Item Perhiermenias, 1. I, let. 1 S. Thune.

a. C. SAOT THOMAS, III. 9, 4, a. 2, et CASTAN, hidden, VALI.— La personnalité foncites et et per qui chaque foir, p. m., et et un injér premier d'attribution, qui pett qui pette que personne de la companyation de la co

Comment et a emme etre qui est homme, eu...

Comment et survey et et emme etre qui est homme, eu...

de l'attiblet et savegarde cette identité (réloid on ujet de l'attiblet et la l'attiblet et la l'attiblet, et la l'attiblet et de réel, et qui lute forméllement le sujet premier d'attibution de tout et qui lute forméllement le sujet premier d'attibution de tout et qui lute forméllement le sujet premier d'attibution de tout et qui lute forméllement le sujet premier d'attibution de tout et qui lute forméllement le sujet premier d'attibution de tout et qui lute forméllement le sujet premier d'attibution de tout et la l'attibution de l'attibution de

Tout d'abord il importe de saisir les divers seu du serbé être par rapport à la nature des chosse et par rapport à leur existence, à leur existence extramentale et à celle qu'elles peuvent avoir en notre esprit. Puis il convient de remarquer ave Aristote, que les divers modes d'attribution ou nances du verbe être correspondent aux cadégoria de l'esprit et de l'être : substance et accident (quantité, qualifé, action, passion, relation, etc.).

Les divers sens du verbe être par rapport à la nature ou à l'existence des choses.

Le jugement est vrai s'il affirme ce qui est, et s'il nie ce qui n'est pas. En ce sens le Christ dit: « Est est, non non ». « Que votre langage soit : cela est, cela n'est pas. » Matth., V, 37. Et saint Paul ajoute : « Le Fils de Dieu, Jésus-Christ, que nous avons prêché au milieu de nous, n'a pas été ou et non; il n'y a eu que oui en lui, non fuit Est el Non, sed, Est in illo fuit. 1 (II Cor., I, 19). - a Malheur, disait Isaïe (V, 20), à ceux qui appellent le mal bien, et le bien mal, qui font des ténèbres la lumière et de la lumière les ténèbres, qui font ce qui est doux amer et ce qui est amer doux ! » Est est, non non. Dans le clair-obscur intellectuel, nier le clair à cause de l'obscur ce sera remplacer le mystère par l'absurde, confondre l'être et le néant, le bien et le mal, l'esprit et la matière.

C'est pourquoi la sagesse métaphysique doit traiter

de la valeur réelle du principe de contradiction : «l'être n'est pas le non-être », ce qui est une formule négative du principe d'identité : « l'être est l'être, le non-être est non-être ». Comme on dit : « le bien est le bien, le mal est le mal, ils sont nécessairement distincts; la chair est chair, l'esprit est esprit, Dieu est Dieu, la créature est créature, c'est une aberration de les confondre ». Toutes les sciences aberation de les contondre s'. Joures ses sciences supposent la vérité du principe de contradiction on d'identité, sans traiter ex projesso de sa valuer; s' la sagesse métaphysique est la science de l'étre comme être, il lui appartient manifestement de traiter de la valeur de ce principe. Elle le fait, en mostrant que nier la valeur du principe de contradiction serait détruire toute pensée, tout langage, toute substance, même toute opinion, et toute series. "Contradiction serait des la contradiction serait détruire toute opinion, et toute series "Contradiction serait des la contradiction serait des la contradic action1. Toute affirmation, même seulement probable, se détruirait en se posant, et par suite tout désir et toute action deviendraient impossibles.

Il appartient par suite à la sagesse métaphysique de traiter de la wérité, qui est formellement dans le jugement de notre esprit, et du rapport de conformité du jugement vrai avec les choses.

En voulant exposer sur ce point la pensée d'Aistote et celle de saint Thomas, on a écrit ces demières années : « La vérité n'est pas un rapport ét nous aux choses : c'est un rapport de nous à cous, en correspondance d'équation avec les choses...

La relation de vérité est une relation purement

I. Cf. Aristote, Métaph., 1. IV (III), c. 3, 4, 5. Commentaire de saint Thomas, lect. 5 et suivantes.

intérieure. La définition thomiste de la vérité me préjuge en rien la question kantienne... Lors même que les essences ne représenteraient qu'un travail de l'esprit sur le mystérieux noumêne, ce jugement: l'homme est un animal raisonnable, n'en serait pas moins vrai, pris à son rang. s

Encore faudrait-il que dans « le mystérieux nou-

mène » il y ait distinction réelle et essentielle entre Dieu, l'homme et les êtres inférieurs à l'homme; autrement comment serait-il vrai de dire: l'homme est un animal raisonnable, à la fois essentiellement distinct et de Dieu et des êtres non raisonnables?

٠٠.

De ce que par/ois la relation de verité est un relation purement intérieure, comme lorsque je discogito, je pense, il ne s'en suit pas que la vérité es général se doive définir ainsi. De même de ce que genéral se doive définir ainsi. De même de ce que de l'existence, même s'il porte sur les choese extramentales (prises dans leur nature). Il ne s'ensuit pas qu'on puisse définir la vérité en général par que le vérité, qui est formellement dans le jugement el résprit, est dit analogiquement (et non pas univoquement) suivant qu'il s'agit de l'esprit incré de l'esprit, est ét de l'esprit créé, et suivant aussi qu'il s'agit de la conformité de notre jugement soit avec la nature des choese extramentales, soit avec leur existence, soit encore avec ce qui existe en notre propre aspri. Saint Thomas uvent : « Judicium (verum) intellectus est de re secundum quoi est : » Et le mot

<sup>1.</sup> SAINT THOMAS, de Verilate, q. 1, a. 9. Item in Perihermenist,

at se dit analogiquement de la nature des choses, et de leur existence, soit en dehors de l'esprit, soit dans l'esprit. Il ne faut pas confondre le dernier des membres auxquels s'applique l'analogie avec la notion analogique prise en général; à ce compte on confondrait l'être en général avec le dernier des tres on même avec ses accidents.

Sil sigit de ce qui est en mon esprit, je puis porter seit un jugement d'existence (copic), rial exculellement telle pensée), soit un jugement sur la nature de ma peasée ou de tel raisonnement (par ex. sont vraites se bair rélide de la pénsée, soit les lois psychologiques expérimentales, soit celles sur la nature profondé de l'intéllection. Sont vraies aussi les lois logiques de la pensée, par exemple les règles du syllogisme, coume cohérence de la pensée avec elle-même;

S'il s'agit de l'existence des choses extramentales, je puis porter un jugement d'existence qui affirme soit une qualife positive existante soit une négation ou une privation; par exemple : Pierre a une bonne vue, ou au contraire : Pierre est aveugle ou privé de la vue.

S'il s'agit de la nature des choses extramentales, outre jugement peut aussi porter soit sur une perlettion positive (ex.: la vue est une qualité précisus pour l'animal), soit sur une privation (ex.: la destié est un mal.). Si l'on nous demande: la décité st-elle un mal? nous répondons: oni, cela est, mais nous n'affirmons rien ici au sujet de l'existence de ce mal, nous parlons seulement de sa nature.

L. L. C. 9. \* Veritas est inintellectu prout judicat esse quod est, rel son esse quod non est. s — 1ª, q. 16, a. 3 : \* Verum quod est in intellectu, convertitur cum ente ut manifestativum cum mente ut manifestativum cum cum ente ut manifestativum cum cum est. p. — Item. 1ª, q. 85, a. r. La vérité se dit analospament comme l'être.

De même en considérant la nature de l'homme abstraction faite de l'existence, nous disons « l'homme est un animal raisonnable », comme nous affirmons : « en tout triangle, les trois angles sont amminois. "en un triange, res trois angles som égaux à deux angles droits », proposition qui reste-rait vraie, même si aucun triangle n'existait, puis-qu'elle fait abstraction de l'existence; elle parle pourtant de la nature d'une chose extramentale. De même encore nous disons : un cercle-carré est non seulement inconcevable subjectivement, mais il est réellement impossible en dehors de l'esprit. Dire que c'est RÉELLEMENT IMPOSSIBLE, c'est dire beaucoup plus que d'affirmer seulement: c'est impensable.

Il importe donc dans le clair-obscur intellectuel, où se mêlent les ravons et les ombres, de ne pas oublier que la lumière de la vérité se prend en des sens divers, analogiquement ou proportionnellement semblables, par rapport à la nature des choses ou à leur existence soit extramentale soit en notre esprit, sous forme de similitude ou d'idée1.

Il faut aussi ne pas confondre les idées directes qui ont un rapport direct avec les choses, comme l'idée d'homme, de lion (intentio prima) et les idées en quelque sorte réflexes, fruit de notre réflexion sur nos idées directes, pour classer celles-ci, ainsi nous parlons de genres et d'espèce (intentio secunda) 1. A ce point de vue les jugements vrais qui portent sur nos idées réflexes, par exemple sur la justesse

t. Cf. Saint Thomas, in I Sent., dist. 19, q. 5, a. 1, où est expliquée longuement cette proposition : « Veritas habet fundamentum : mentum in re, sed ratio ejus completur per actionem intellectus. quando scilicet res apprehenditur co modo quo est.

des lois du syllogisme subjectivement prises, sont notablement différents des jugements vrais qui portent sur la nature des choses extramentales, abstraction faite de leur existence. Il y a entre eux a même différence que lorsque je dis : un cercle-carra n'est pas seulement subjectivement inconcevable, il est géneral MPOSSIBLE en dehors de l'esprit, il est évident que même la Toute-Puissance ne cette évidence indestructible la valeur de notre intelligence, qui atteint ainsi non seulement les lois absolument usessaires de l'être, avec une absolue certitude. Enfin s'ili s'agit, non plus seulement de l'esprit

nom s'il sagit, non plus seulement de l'esprit cré ét de ses divers genres de jugements, mais de l'esprit incréé, alors la vérité de l'intelligence divine se sera plus seulement une conformité avec l'Étre divin, mais une identité; car l'Être divin est de soi, par sa nature même, non seulement intelligible en acte, mais toujours connu actuellement par lui-même. Tandis que la nature de la plante et celle de l'animal ne sont qu'intelligibles » puissanse, almás que la nature de l'esprit créé (surtout dès qu'il est séparé du corps) est intelligible en acte, la nature do l'esprit créé (surtout des qu'il est séparé du corps) est intelligible en acte, la nature do l'esprit créé (surtout des qu'il est séparé du corps) est intelligible en acte, la nature do l'esprit est l'Être même toujours actuellement connue. Elle est l'Être même toujours actuellement connue, bien plus elle est la Pensée même éternellement subsistante, un pur éclair intéllectuel, no point figuitfi, comme ceux de l'homme de génie, mais toujours immuable, mesuré l'homme de génie, mais toujours immuable, mesuré l'april l'unique instant de l'immobile éternité.' De

t. Cl. Saint Thomas, 1º, q. 10. a. 1: Utrum convenienter definiatur acternitas : interminabilis vitae tota simul. et perfecta possessio.

86

Il est clair que, en tous ces exemples, la notion de vérité est, non pas univoque, mais analogique; elle n'a pas qu'un sens, mais plusieurs sens, proportionnaliement sembalogs, et qui tous restent pourtaut un sens propre et non pas seulement métaphorique. Si c'est seulement par métaphore que nous disons de Dieu qu'il est irrité, c'est au sens proprie que nous disons que Dieu est vrai, qu'il est la Veiu mone, et c'est au sens propre aussi que nous disons que notre jugement est vrai, jorsqu'il est conforma evce la nature ou avec l'existence des choses iusées.

On peut ramener ce que nous venons de dire au schéma suivant :

l'Être de Dieu.



Ce sont là, manifestement, les diverses nuances du clair au milieu de bien des obscurités, qui proviennent

1. Cl. SANT THOMAS, 1<sup>3</sup>, q. 19, a. 4, a. 8, et q. 14, a. 13, Committee to dit salust Thomas, 11<sup>6</sup> II 11<sup>6</sup>, q. 171, a. 3; · Quaedam in selps non sun cognocicibila, ut contingentia futura, quorum urriar non su detruminata, » Leur vertic, qu'il » agisse des futurs contigents conditionnels, n'el déterminée que pat un décret dernet de Dieu, qui nous restraché.

de ce qui est soit au-dessus soit au-dessous des frontières de l'intelligibilité qui nous est accessible. Nous voyens en cela les divers sens du verbe être, sans tamber dans la métaphore, suivant qu'il est question de ce qui set en notre esprit ou dans les choses, et selon qu'il s'agit de la nature des choses ou de leur existence. Más il faut aller plus loin et considérer les diverses

mances du verbe être par rapport aux diverses modalités de l'être, qu'on appelle les catégories.

\* \*

Les divers sens du verbe être et les diverses catégories du réel.

Les diverses catégories de l'esprit, comme la substance, la quantité, la qualité, l'action, la relation, etc., peuvent être considérées soit du point de vue logique, soit du point de vue psychologique, soit du point de vue métaphysique, par rapport au réel lui-même.

Aristote s'est placé au premier point de vue au livre Ier des Catégories, et au troisième point de vue au livre V (IV), c. VII, de sa Métaphysique. Ce qu'il énonce en ce dernier endroit a une valeur toute différence.

ce qu'il enonce en ce dernier endroit a une valeur toute différente pour un réaliste, pour un nominaliste et pour un conceptualiste. Aristote lui-même parle évidemment en réaliste en s'appuyant ici sur la valeur réalle du principe de contradiction défendue plus haut, au livre IV (III).

Voici comment il s'exprime, en analysant précisément les diverses nuances ou acceptions du verbe être par rapport au réel et à ses différentes catégories. Il montre que les divers modes d'attribution correspondent aux diverses modalités de l'être, en tant que l'attribution ou affirmation est conforme au réel. « Ainsi, dit-il, parmi les attributs (que nous affirmons des choses) les uns expriment la nature même ou l'essence de la chose (la pierre est une substance inanimée, Socrate est homme), les autres expriment sa qualité (Socrate est vertueux), les autres sa quantité (Socrate est grand), ceux-ci sa relation (Socrate est fils d'un tel), ceux-là son action (Socrate écrit), ceux-là sa passion (Socrate est réchauffé, éclairé); d'autres le lieu (Socrate est à Athènes), d'autres enfin le temps (Socrate est âgé de quarante ans). En chacune de ces attributions on affirme tel ou tel mode de l'être. Car il n'y a pas la moindre différence entre « cet homme est bien portant » et

se promène » ou « coupe ». Même observation pour les autres catégories 1, 8 Des historiens de la philosophie ont noté que cette juste remarque a été faite pour la première fois peut-être par Aristote et que les grammairiens l'ont recueillie. Quoi qu'il en soit, cela revient à dire qu'il n'y a au fond qu'un seul verbe, le verbe substantif, le verbe être. Tous les autres verbes supposent celui-ci et lui ajoutent une modalité, celle de la quantité, ou de la qualité, ou de l'action, ou de la passivité, ou de la relation, celles encore de temps et de lieu.

« cet homme se porte bien », ni entre « cet homme est se promenant » ou « coupant » et « cet homme

Nous ne cherchons pas à voir si, dans cette

t. Métaphysique, 1. V (IV). c. 7. Aristote donne ailleurs une liste des catégories plus complète. Cf. Categ., 1, b, 25-27, et Top., 1, 9, 103, b, 20-23.

enumération des catégories, les dernières pourraient ter ramenées à celle de relation. Ce qui est certain, cet que nous avons ici, du point de vue réaliste, la réflexion métaphysique sur les divers sens du vebe être dans ses rapports avec le nom (homme, animal), avec l'adjectif (vertueux), avec les adverbes de temps on de lieu. Le nom ou substantif, qui sert à désigner les personnes, les animaux, les choese, septine leur nature ou substance (Socrate, homme, cheval, papier). Le prononn: je, tu, il, tient la place un non. L'adjectif s'ajoute au nom pour indiquer sert à modifier la signification du verbe, de l'adjectif ou d'un autre adverbe (ce cheval court vite, três vite, et il est très beau); il indique notamment le temps et le lieu (demâni pel dois aller loin).

Telle est la structure du langage humain, dans les diverses langues; elle exprime la structure du jugement, dont l'âme est le verbe, qui se ramène au fond au verbe être.

Saint Thomas dans son Commentaire sur ce chapitre VII du livre V de la Métaphysique, leçon IX, fait plusieurs remarques relatives à ce verbe fondamental.

D'après ce qu'il dit, on voit que ce serait une erreur de penser que la division aristotélicienne des catégories est seulement une déduction grammaticale obtenue par la comparaison des vocables, du verbe, du nom, de l'adiectif et de l'adverbe.¹

En réalité Aristote ici fait trois choses, selon sa

méthode habituelle :
10 Il considère les vocables, c'est seulement le point

E. Boutroux. (Cf. Grande Encyclopédie, article : Aristote.)

de départ de la recherche, point de départ utile : « car les termes sont les signes des concepts et ceux-ci les similitudes des choses », comme il est dit Perihermenias, l. I, c. I. Mais Aristote ne s'arrête pas à cette considération grammaticale.

2º II considire surtoul le verbe être, dans les diverses espèces de jugements, en remarquant expressement, que les divers correspondent aux diverses de diverses de l'estre correspondent aux diverses de l'estre d'estre de l'estre de l'estre d'estre de l'estre de l'estre de l'estre de l'estre d'estre de l'estre d'estre de l'estre de l'est

3º II considhe que l'être en général riest pas un genera (car un gener ne s'entend qu'en un seul sens), mais un analegue, qui s'entend en des sens divers, mais proportionnellement semblables. Cela le stagitte l'a présent à l'esprit, puisque dans son livre sur les Catégories ou prédicaments, dans l'introduction conscreée aux notions antérieures aux Catégories (antepraedicamenta) il a mis les nons univionges qu'entre de l'etre ries de l'etre in sin les nons sunivopes qu'en l'etre ries pas une notion équivoque, mais anaèque l'etre pas une notion équivoque, mais sinaèque l'etre pas une notion équivoque, mais sinaèque l'etre qu'en l'entre de l'etre en effet une signification unique (animal = corps doué de l'etre insentitye) et se différences spécifiques de férences settinisques (les différences spécifiques de fronnes, du llon, du chier; différences une sont les différences spécifiques de

t. Cf. Post Anal., l. II. c. 13 et 14; Métaph., l. III (III). c. 3; l. X. I(IX). c. 1; l. XII (XI). c. 4; Ethica ad Nic., l. I. c. 6. Aristote II. est veral appelle parfois l'analogue équivoque non écasu sed a consilio.

pas de l'animalité, mais lui sont extrinsèques). Au contraire l'être, comme tout terme analogue, a des ses multiples (ter par soi; étre par un autre ou causé; être en soi = substance; être dans un autre = accident) et les modalités qui différencient l'être lui sont intrinsèques¹, car elles sont encore de l'être. Tandis que la rationalité (différence spécifique de l'homme) n'est pas de l'animalité, ni un mode de l'amimalité, ni un mode de l'amimalité, ni un mode de la substance, opposée à l'accident) est encore de l'être et un mode d'être; car rien de ce qui est n'est en debors de l'être. La notion d'être ne contient pas encore explicitement celle de substance, mais elle la contient d'une façon actuelle-implicite. Rien de ce qui est n'est en debors de l'être. Rien de ce qui est n'est en debors de l'être la contient sistinger les catégories ou moda-

les woables; mais il a considéré surtout les sens divers du verbe être, en se rappealnt que l'objet de l'atelligence est précisément l'être intelligible, qui n'est pas un genre susceptible de différences extrinsques; l'atelliques; let que par des modes d'âtre (qui sont encore de l'être) et qui correspondent une divers modes d'âtribution, puisque l'attribution ou affirmation exprime l'être sous ses divers aspects. Dire : l'homme est un animal raisonnable, c'est dire qu'il l'est substantiellement. Dire que tel homme est venteux, c'est dire qu'il l'est qualitationent. Dire qu'il est parad, c'est dire qu'il l'est qualitationent. Dire qu'il est préci qu'il est préci d'un autre, c'est dire qu'il l'est relativement. Dire qu'il écrit, c'est dire qu'il est préci qu'il est précisent de telle manifer, etc.

lités de l'être ne s'est donc pas contenté de comparer

I. ARISTOTE, Métaph., l. III. c. 3, lect. 8 de saint Thomas.

Les diverses modalités de l'être sont ainsi comme ses nuances, elles sont à l'être un peu ce que sont à la lumière les sept couleurs de l'arc-en-ciel<sup>1</sup>.



Quelle identité est exprimée par le verbe être?

Il est certain qu'il y a entre le sujet d'une proposition affirmative et le prédicat une distinction logique ou de raison. Mais le verbe est, qui les réunit, n'exprime-t-il pas leur identité réelle, lorsque nous disons : Pierre est homme, est existant, est grand, est vertueux, est agissant, est patient, etc.? — Oui, ces iyements expriment l'identité réelle de sujet et du prédicat : Pierre est le même être qui est homme, qui est existant, qui est grand, etc. C'est le même sujet qui est tout cela à des titres diverse.

Cependant nous ne disons pas : « Pierre est son existence ». Nous disons même : Solus Deus est suum esse<sup>2</sup>, Dieul seul est son existence, Dieu seul est l'Être même, car en lui seul l'existence est un attribut essentiel. Pierre x'EST pas son existence.

<sup>1.</sup> De plas, comme le montre saint Thomas, in Mel. 1. V. 7, lett. o l'attitude apportion à l'entenne din niget premier d'antibilitation, et alors écet un attribut aubaissais (Socras ester le peut term sur ains apparient peut ajon c'est un activat de sa forme (qualité) soins, qui inhère dans le sujet à risult de sa forme (qualité) soins, qui inhère dans le sujet à risult de sa forme (qualité) soins, qui inhère dans le sujet à risult partierte, aux sur aux calcust résult, un autre tert (comme l'action, au temp, sour une décomination relative à l'écrité de l'action au temp, sour une décomination relative à l'écrité de l'action au temp, sour une décomination relative à l'écrité de l'action au temp, sour une décomination relative à l'écrité de l'action au temp, sour une décomination relative à l'écrité de l'action au temp, sour une décomination cu qui se sabdivison coqui se sabdivison précédance, qu'ette défined, ce à n'infirme pas le drivines précédance, qu'ette défined, ce à n'infirme pas le drivines précédance, qu'ette défined, ce à n'infirme pas le drivines précédance, qu'ette défined, ce à n'infirme pas le drivines précédance.

II. A seulement l'existence, qui est en lui un attribut contingent. Et, on ne saurait trop le redire, il y a ici une distance infinie entre le verbe être et le verbe avoir.

De même, bien que Pierre soit homme, il n'est pas son humanité. Celle-ci (tout en étant en lui un atribut essentiel et non pas un attribut contingent) riet que sa partie essentielle. Et la partie, même essentielle, n'est pas le tout, n'est pas réellement identique au tout, qui contient en même temps autre chose. Il y a ici distinction réelle, inadéquate ; la partie n'est pas réellement adéquate au tout. Il y a une distinction plus profonde entre Pierre et son essiènce, qui est en lui un attribut non essentiel, mais contingent.

mas contingent.

Cette proposition: Pierre N'EST PAS son existence (en quoi il differe de Dieu), est vraie avant la consideration de notre esprit. De même cette autre: Dins 1871 son existence. Or si dans cette dernière le verbe être affirme l'identité réelle du sujet et du pédicat, ne faut-il pas dire que, dans la précédente [Pierre n'est pas son existence], la négation n'est pas inc cette identité réelle et donc affirme une dis-inction réelle, ou antérieure à la considération de 16pril : Aujre n'autre stremes, elle affirme avec saint Thomas, que in Petro aliud est essentia et aliud esse;

De même aliud est persona Petri (per propriam personalitatem jam constituta) et aliud esse; car l'esse ou l'existence n'est qu'un attribut contingent de Pierre, totalement distinct de son essence. Et toute personne créée, aliud est quod est (le suppôt)

<sup>1.</sup> Ibid., et C. Gentes, 1. II, c. 52.

et esse1. C'est seulement en Dieu que l'essence et l'existence sont identiques 2.

Si cette proposition est vraie : Petrus non est suum esse. Pierre n'est pas son existence, si elle est vraie avant la considération de notre esprit, ne faut-il pas dire qu'antérieurement à cette considération, il v a une distinction (et donc une distinction réelle) entre l'essence de Pierre et son existence, même entre la personne de Pierre et son existence? Il a l'existence au lieu d'être l'existence : seul le Sauveur a pu dire : « Je suis la vérité et la vie ». ce qui suppose qu'il pouvait dire : « Te suis l'Être même ». « Ego sum qui sum ». Exod. III, 14. C'était une affirmation très nette de sa divinité. Par suite la Vierge Marie est appelée : « Mère de Dieu », parce qu'elle est la mère de Tésus qui est Dieu.

Le verbe être exprime l'identité réelle du sujet et du prédicat en cette proposition : « Hic homo, Christus. EST Deus ». Cette identité réelle est celle de l'unique personne, de l'unique sujet premier d'attribution, auquel appartiennent la nature humaine et la nature divine : « Ego sum via (ut homo), veritas et vita (ut Deus). » (Joan. XIV, 6)3. Ainsi encore se vérifie la formule sacramentelle : « Hoc EST enim corpus meum 4, 3

Cf. I\*, q. 50, a. 2, ad 3<sup>m</sup>.
 Lorsqu'on dit : « En Pierre l'animalité n'est pas la rationalité nalité, il n'y a pourtant pas distinction réelle entre l'animalité et la rationalité. Pourquoi? Parce que ce sont deux formalités noi se randante. qui se ramenent au même concept d'humanité, tandis que l'exis-tence, étant un prédicat contingent de tout être créé, ne peut être prédicat essentiel d'aucune nature créée.

etre prédicat essentiel d'aucune nature créée.

3. Cf. Santy Thomas. III s. q. f., a. z. et in Joannem, XIV. 6.

4. Cf. Santy Thomas, III s. q. f., a. z. et in Joannem, XIV. 6.
montre que cette formule n. q. 75. a. z. z. 3. Saint Thomas
montre que cette formule ne pr. 75. a. z. z. z. 3. Saint Thomas
substantiation, et qu'elle exclus l'annihilation de la substance de
pain.

Tel est le sens profond du verbe être ; il contient à la fois quelque chose de très clair (base de l'évidence de nombreux jugements) et quelque chose d'obscur suivant la nature des extrêmes plus ou moins distants qu'il réunit (ex. : le Christ est Dieu), et suivant la connaissance superficielle ou profonde que nous avons d'eux. Ces extrêmes du reste peuvent dépasser en un sens les limites de l'intelligibilité qui nous est naturellement accessible, et les dépasser soit par en haut, du côté de Dieu, soit par en bas du côté de la matière ou de la contingence, dont la détermination nous échappe (comme il arrive pour les futurs contingents). C'est ce que nous allons voir dans la suite

Notons pour terminer que l'identité exprimée par le verbe être varie suivant le domaine où il s'applique. Il ne désigne pas toujours l'identité de suppôt (suppositum) ou de personne; mais quelquefois l'identité de nature (ex. : l'homme selon sa nature, est un animal raisonnable; l'homme, de par sa nature même, a pour propriété d'être libre, sociable, etc.). Et l'on conçoit même les privations, à la manière des qualités positives, en parlant de leur nature : la cécité est un mal.

Enfin le verbe être, lorsqu'il exprime la vérité des lois réelles de la pensée (ex. : la pensée humaine est toujours unie à une image) ou celle des lois logiques de la pensée (ex. : les règles du syllogisme sont vraies), exprime une identité du même ordre que le sujet de la proposition ; c'est-à-dire : soit d'ordre réel, mais mental, soit d'ordre logique.

La variété de ces applications est aussi étendue que l'analogie de l'être.

06

## L'être en acte et l'être en puissance.

Enfin, comme le remarque Aristote (M44ak). I. V (IV), c. 7), « l'être peut signifier tantôt l'être en puissance, tantôt l'être en acte... Nous disons en effet que Hermès est dans la pierre (avec laquelle on peut faire as statue),... et nous appelons froment ce qui n'est pas encore mûr. » Le chêne est d'une certaine façon dans le germe

que contient le gland. Il y est non pas actuellement, marbre encore informe dont peut se servir le sculpteur. Ainsi la matière première, qui entre dans la composition de tous les corps, est en puissance sin, terre, eau, argent, plante, animal, etc. Elle est tour clea en puissance car elle peut le devenir. Mas gui elle entre elle n'a aucune de ces déterminations qu'elle est ausceptible de recevoir : nec est quid, nec quale, nec quantum », dit Aristote. Elle est sequent qu'elle est usceptible de recevoir : le le est qu'elle peut recevoir.

Elle est une puissance passive, qui ne peut être actuée que par une puissance active, comme l'argile

est modelée par le sculpteur.

La puissance passive, capacité réelle susceptible d'ête actualisée, est comme un milieu mystérieux entre l'être en acté si pauvre soit-il et le pur néant. La pure puissance qu'est la matière première est plus que le néant, plus même que la simple son-répugnance ou possibilité réelle prérequise à la création ex minio. Mais elle est moins que tout acte si imparfait qu'on le suppose. Elle est simple

puissance par rapport à la forme spécifique des corps les plus élémentaires et du plus pauvre atome. De même l'essence ou nature de tout être susceptible d'exister, de l'ange par exemple, n'est que puissance rélle par rapport à l'acte d'exister qu'elle reçoit et qu'elle limite; car l'ange a reçu gratuitement l'existence; sa nature n'a par elle-même aucun droit d siister.

On sit que l'aristofelisme surtout tel qu'il a été compris et perfectionné par saint Thomas, résout tous les grands problèmes philosophiques par la division de l'être en puissance et acte<sup>1</sup>. Et comme nous l'écrivions en 1708<sup>2</sup> : Cette philosophie de l'être, comme le sens commun lui-même, est à la fois claire et obscure : claire par la place qu'elle juit à l'acte, obscure par celle qu'elle juit à l'acte, obscure par celle qu'elle juit à l'acte, obscure par celle qui elle fait à la puissance : «Unumquodque cognoscitur secundum quod est actu, non autem secundum quod est in potentia » (Ma, 1 IX, c. 9, lect. 10). Faut-il s'éconner de détermination et d'intelligibilité qui permet de détermination et d'intelligibilité qui permet de détermination et d'intelligibilité qui permet de faire une place à la liberté divine et humanine, de order d'intelligibilité qui l'interê, du find à obté de l'infini, du multiple et du changeant

a. De fait C'est par cette distinction que l'aristatélisme récour problème à l'Ibre et du devenir, dicuté par Héracitle et problème à l'Ibre et du devenir, dicuté par Héracitle et pui ladic, celui de la multiplicité des Ibres (l'acte est multiplicit des la multiplicité des Ibres (l'acte est multiplicité des la multiplicité de la multiplicité des l'acte et de la multiplicité des la multiplicité des l'acte et de la multiplicité de la multiplicité de la libre de la libr

<sup>2.</sup> Cf. Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules communes, 170 édit., p. 111; 3º édit., p. 153-

Le sens du mystère

98

à côté de l'un et de l'immuable. Dieu seul est pleinement intelligible en tout ce qu'Il est, parce qu'Il est l'Être même, Actualité pure. » Le monde, au contraire. dans la mesure où il y a en lui multiplicité et devenir, contient quelque chose d'obscur en soi : un non-être qui est, comme disait Platon en parlant de la matière; tous les êtres sensibles sont composés de puissance et acte, disait plus précisément Aristote ; tout être créé, même l'ange, ajoute saint Thomas, est composé de puissance et acte, d'essence réelle et d'existence, de puissance opérative et d'action1. Dieu seul est son existence et son action; solus Deus est suum esse et suum agere.

Si obscure que soit la notion de puissance ou de capacité réelle (non encore déterminée et distincte de la détermination qu'elle reçoit), elle ne fait qu'expliciter une vue du sens commun, qui nous dit que le germe contenu dans le gland peut réd-lement devenir un chêne; que l'architecte qui dort, sans rien construire actuellement, a la puissance réelle de construire. Cette notion de puissance réelle est celle qui répond encore à ce que dit le sens chrétien : le pécheur qui n'accomplit nullement le précepte divin, PEUT pourtant réellement hic et num l'accomplir, car Dieu ne commande jamais l'impossible. La grâce suffisante ne donne pas encore, comme la grace sumsante ne donne pas encore, com-la grace efficace, d'accomplir actuellement le pri-cepte, mais elle donne le pouvoir réel et pratique hic et nunc de l'accomplir. Et si le pécheur ne résistait pas à cette grâce suffisante, Dieu lui don-nerait la grâce efficace, offerte dans la précédente, comme le faix. comme le fruit dans la fleur. Si la fleur n'était pas détruite, le fruit lui-même serait donné.

<sup>1.</sup> Cf. SAINT THOMAS, Is, q. 54, a. 1, 2, 3.

Il v a là certes un clair-obscur, où l'ombre n'est nas moins accentuée que la clarté; mais c'est un simple corollaire de cet autre clair-obscur énoncé par Dieu dans l'Exode, III, 14, et qu'explique ainsi saint Augustin : « Ego sum qui sum tanquam in ejus comparatione ea quae mutabilia facta sunt, non sint. » Notre-Seigneur disait de même à sainte Catherine de Sienne, et c'est ce qui nous révèle le sens profond et la portée du verbe être : « Je suis Celui qui est, tu es celle qui n'est pas. » Celle qui par elle-même n'est pas et qui n'existe de fait que par un fiat libre, créateur et conservateur, sans qu'il y ait pour cela après la création plus d'être, plus de vie, plus de sagesse et plus d'amour. « Post creationem sunt plura entia, sed non est plus entis, nec plus sapientiae, nec plus amoris. »

#### CHAPITRE III

# L'ESPRIT PHILOSOPHIQUE ET LE SENS

On a beaucoup écrit ces derniers temps et en ses dives su l'esprit de la philosophie chrétienne, que certains ramèneraient presque à l'Apologétique, et que d'autres définiraient sans assez affirmer la conformité positive qu'elle doit avoir avec la fis chrétienne et avec la théologie.

La manière dont plusieurs ont traité ce déliait problème montre qu'il en suppose un autre que nous voudrions aborder ici sous ce titre : l'espit philosophique et le sens du mystère. Il s'agit de l'espiti philosophique en général, tel qu'il se maistest en on seulement chez des philosophes chrétiess, mais chez un Platon ou un Aristote, et il s'agit aussi par suite du sens du mystère qui se trouv déjà dans l'ordre des choses naturelles très au-dessous de celui de la grâce.

Souvent on a est demandé en quoi, à proprenest parler, l'esprit philosophique diffère, non pas seulement de la connaissance vulgaire, mais de celle obtenue par la culture des sciences inférieures à la philosophie, comme le sont les sciences expérimentales et les mathématiques. En d'autres termes, et quoi l'habitus acquis de sagesse, dont parlaient Aristote! et saint Thomas, diffère-t-il de l'esprit

ARISTOTE, Metaph., 1. I. c. 1, 2.
 SAINT THOMAS, 18 II.
 q. 57, a. 2.

des sciences positives et de l'esprit géométrique. Il est clair qu'il en diffère d'abord et essentiel-ment par son objet formel et par le point de vue sus lequel il le considère. Tandis que les sciences positives, qui établissent les lois des phénomes, considèrent le réel comme sensible ou objet d'expénience externe ou interne, tandis que les mathématiques considèrent le réel comme quantitatif, la philosophie première ou métaphysique considère le réel comme rèel ou l'être en tant qu'être.

Mais de là dérivent d'autres différences importantes relatives à l'esprit même de chaque science particulière et à l'esprit philosophique. C'est le point sur lequel nous voudrions insister.

Une de ces différences s'éclaire à la lumière d'un principe nettement formulé par Aristote, qu'il importe ici de rappeler.

\*\*\*\*
L'ORDRE DE LA CONNAISSANCE SENSITIVE
EST INVERSE DE L'ORDRE

DE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE

Aristote<sup>2</sup> et saint Thomas<sup>3</sup> ont souvent noté que la connaissance sensitive atteint le singulier avant l'universel, qu'elle ne perçoit qu'accidentellement.

L. I. c. 1. 3. SAINT THOMAS, I\*, q. 85, a. 3, 8.

Les ens connaissent Pierre et Paul par leurs qualités ensibles, mais ne peuvent s'élever à la connaissance de l'homme comme homme, qu'ils n'atteignent qu'en tant que Pierre et Paul sont hommes. Au contrair, notre connaissance intellectuelle alteint l'universi avant le singulier; notre intelligence ne connait Pierre et Paul que pour autant qu'elle connaît l'homme d'abord, au moins de façon confuse.

Thomme d'abord, au moins de façon confuse.

Or les sciences inférierres à la philosophie, comme

le sont les sciences positives et fes mathématique, resemblent à certains égards à la connaissance sessitive, en tant qu'elles ont un objet moins universel que celui de la philosophie, surtout que celui de la philosophie première ou métaphysique. Ce sciences atteignent d'abord leur objet propre au moins confusément, tandis que la philosophie première atteint d'abord son objet plus universel, et réel comme réel, ou l'être intelligible des choses sensibles, en tant qu'être. Cette connaissance intellectuelle étant d'abord fort confuse, pass' maperque; raissi elle n'en existe pas moins et, sans inaperque; raissi elle n'en existe pas moins et, sans inaperque; raissi elle n'en existe pas moins et, sans inaperque; raissi elle n'en existe pas moins et, sans inaperque; raissi elle n'en existe pas moins et, sans inaperque; raissi elle n'en existe pas moins et, sans inaperque; raissi elle n'en existe pas moins et, sans inaperque; raissi elle n'en existe pas moins et, sans inaperque; raissi elle n'en existe pas moins et, sans inaperque; raissi elle n'en existe pas moins et, sans inaperque; raissi elle n'en existe pas moins et, sans inaperque; raissi elle n'en existe pas moins et, sans inaperque; raissi elle n'en existe pas moins et, sans inaperque; raissi et n'en existe pas moins et, sans inaperque; raissi et n'en existe pas moins et sans inaperque; raissi et n'en existe pas moins et n

elle, aucune ne serait possible plus tard. Ensuite elle passe du confus au distinct ou de

la puissance à l'acte 2.

De là dérivent plusieurs vérités importantes à signaler, tant pour l'ordre des parties de la philosophie que pour les rapports de celle-ci avec les sciences particulières

Il "agit ici de la connaissance philosophique de l'homne, dont l'intellect tourné d'abord vers les choses sensibles et non pas de celle de l'ange qui perçoit d'abord les redistes sprituelles.
 Aussi Aristote a-t-il noté que les enfants au début appellent encoire les hommes es paps a, car leur intelligence ne distingue par encoire les hommes les uns des autres. (f. Physics, 1, 1, c. t.)

Il s'ensuit notamment que notre intelligence connaît directement et confusément l'être intelligible des choses sensibles, avant de porter un jugement réflexe sur la valeur de la sensation et sur sa propre valeur, bien que la sensation soit prérequise en nous à toute connaissance intellectuelle. De même notre intelligence atteint directement et confusément l'être intelligible des choses sensibles, avant de juger par réflexion que ses idées viennent des sens par abstraction. D'instinct elle est réaliste, elle est faculté du réel, avant de s'occuper de l'être de raison, qui est objet de connaissance réflexe : par suite, elle porte en elle le sens du mystère caché sous les phénomènes au sein du réel, qui est autrement riche que l'être de raison, sur lequel spécule la logique.

Il suit aussi du principe énoncé que tout esprit philospòlique in d'emblée à ce qu'il y a de plus universel d' de plus réd! dans les choses pour l'approfondir, tudis que l'esprit géométrique s'arrêtera à la quantité et l'esprit des eciences positives se portera immédiatement vers les phénomènes comme tels et leurs lois, sans grand intérêt pour les grands problèmes se plus aux principal de l'entre present principal présent production de l'entre present present present present réd. Bien plus, l'esprit non philosophique ne fera asume place au réd, objet de l'ontologie, entre le physique, objet d'es sciences positives, et le logique;

<sup>1.</sup> Ce qu'il y a de plus mivernel dans les choses, c'ett ce qu'il y à de plus feui, en ce seus que a cent les lois immables de l'être et tant qu'être, lois que toutes les autres présuppeacet. Et à consuders suinerest des choses (mivernais in pracélicando) compondent les causes les plus suniverselles (universalis in Causes et plus suniverselles (universalis in Causes les plus de l'étre de lois c'ette plus suiverselles y ratroiteur est cause de l'être en tant qu'être, de tout ce qui existe en déhors de liu. Cl. Sabri Tunuss, P. q. 4, 5. a. 5.

il ramènera d'instinct l'objet de la métaphysique à l'être de raison. C'est le cas des nominalistes et des conceptualistes.

De là dérive encore une autre conséquence notée par Aristote<sup>1</sup> au sujet des sens, et qui s'applique aussi, toute proportion gardée, aux sciences qui ont un objet limité: Les sens connaissent le composé arant le simple, tandis que c'est l'inverse pour l'indi-ligence. Par exemple, les sens atteignent d'abord cet homme musicien, tandis que l'intelligence ne peut connaître cet homme musicien que si elle connaît d'abord l'homme et le musicien en général. Pour la même raison, comme le remarque saint Thomas², notre intelligence connaît l'animal en général avant de connaître l'homme, qu'elle défi-nit: un animal raisonnable. Elle connaît aussi, nous venons de le dire, l'être en général avant de connaître l'animal, qu'elle définit un être corporel doué de vie non seulement végétative mais sensitive.

Il suit encore de là, dit Aristote, ibid., que les sens connaissent d'abord les propriétés du composé (à titre de notes sensibles) avant de connaître les propriétés du simple (au même titre); par exemple, ils connaissent les propriétés de la surface étendue, résistante, avant de connaître celles de la ligne et du point. Au contraire, l'intelligence connaît les propriétés de la ligne avant celles de la surface, qui se définit par la ligne. Ainsi, par suite, l'intel-ligence connaît confusément les propriétés de l'être, comme l'unité, la vérité, avant de connaître celles de la ligne ou du point.

<sup>1.</sup> Métaph., 1. V. c. 1. 2. la, q. 85. a. 3.

### L'ESPRIT PHILOSOPHIQUE ET LA CONNAISSANCE VULGAIRE

De cette différence entre les sens et l'intelligence dérive une multitude de corollaires relatifs au sujet qui nous occupe. Nous insisterons sur l'un d'eux, qui nous occupe. Nous insisterons sur l'un cus, qui permet de mieux concevoir ce qu'est l'esprit philosophique et ce qui le distingue de tout autre. L'esprit philosophique, procédant immédiatement selon l'ordre de la connaissance intellectuelle plutôt que selon celui de la connaissance sensible, cherche d'emblée à rattacher de façon explicite et distincte toutes choses aux premiers principes simples et uniwrsalissimes, c'est-à-dire aux lois les plus générales de l'être ou du réel. Il est ainsi vite conduit à voir des mystères de l'ordre naturel là où le vulgaire n'en voit aucun, là même où les sciences inférieures n'en soupçonnent pas. C'est ainsi que, dans le moindre mouvement local, l'esprit philosophique voit tout de suite quelque chose de très profond et de mystérieux, qui ne s'expliquera en dernière analyse que par l'intervention invisible de Dieu premier moteur. De même, dans la moindre sensation, l'esprit philosophique voit tout de suite l'abîme qui sépare la vie sensitive de tout ce qui est inférieur à clie, d'où la grande difficulté qu'il y a à expliquer comment se produit la sensation sous l'influence d'un objet extérieur quelconque, très inférieur en soi à l'ordre vital et psychologique de la sensation. De là naîtra l'idéalisme.

Au contraire, la connaissance vulgaire et même celle des sciences expérimentales ne voient rien de

profond ni de mystérieux dans le moindre mouve. ment local ou dans la moindre sensation, car an lieu de partir des notions les plus simples et des principes les plus universels, elles partent des faits concrets et complexes et ne cherchent à les rattacher aux premiers principes et aux causes suprêmes que d'une facon très confuse, qui n'a rien de scientifique. non pas d'une facon explicite et distincte comme le philosophe. Les sciences inférieures à la philosophie ne parvenant pas à la connaissance distincte des principes des choses, conservent toujours un peu la manière de procéder de la connaissance vulgaire et ne voient aucun mystère, aucune profondeur, là où le philosophe s'étonne de cet étonnement qui est, dit Aristote, le commencement de la science1. Cela montre la supériorité de la philosophie. Mais elle a aussi sa faiblesse, qui est plutôt celle du philosophe souvent précipité dans sa systématisation. Dans cette précipitation, il lui arrive, non sans mépris pour le sens commun, de restreindre ou de limiter indûment le réel, comme on le voit en tant de doctrines philosophiques, celles de Parménide, d'Héraclite, des Pythagoriciens, des Atomistes, de Descartes, de Malebranche, des idéalistes. C'est ce qui faisait dire à Leibnitz : les systèmes philosophiques sont généralement vrais en ce qu'ils affirment et faux en ce qu'ils nient.

1. Nous parlerons plus loin de la difficulté que soulève le principe de l'inertie, d'après lequel un corps mis en mouvement Par une impulsion minime conserverait toujours ce mouvement, s'il n'ésti. s'il n'était pas arrêté par quelque obstacle, par exemple par la résistance de l'air. Y a t-il toujours du nouveau dans ce qu'on appelle l'état de mouvement de ce corps : si oui, comment ce nouveau peut-il toujours se produire sans influx nouveau.

Comment le principe de l'inertie ainsi formulé se concilie-t-il avec le principe de l'inertie ainsi formulé se concus avec le principe de causalité efficiente et avec celui de finalité: tout agent agit pour une fin, pour un but déterminé?

Ici le sens commun méprisé prend sa revanche; il s'en vient dire au philosophe: « il y a plus de closes sur la terre et dans le ciel que dans toute ta philosophie ». Le sens commun ou raison naturelle vient ainsi à sa manière corriger l'étroises de bien des systèmes philosophiques, car lui, dans oqui est du moins son vrai patrimoine, ne limite pai indiment le réel, et s'il ne prétend pas arriver à une connaissance explicite et distincte des principes des choses, il affirme de façon confuse l'existence de la cause première, de la fin dernière, onn moins que celle des faits, objets de notre expérience. Si sea affirmations restent confuses, du moins il ne iné nde ce qu'il faut absolument maintenir.

Deux exemples montrent clairement la vérité de ce que nous venons de dire, celui de la moindre sensation à expliquer et celui du moindre mouvement local.

## LE MYSTÈRE DE LA SENSATION

La sensation ne présente aucun mystère pour le vulgaire; il ne s'étone nullement que les objets matériels du monde extérieur puissent, comme cela artive constamment, produire une impression sur nos sens, produire en eux une similitude d'eux-mêmes ou une représentation qui nous permet de les pretrevoir. Délà, lorsqu'on veut expliquer ce fait, comme cherche à le faire la psychologie expérimentale, des difficultés surgissent, comme celles dont on parle à propos des prétendues erreurs des sens, par exemple : le bâton plongé dans l'eau paraît par careple : le bâton plongé dans l'eau paraît par careple : le bâton plongé dans l'eau paraît ne l'est pas. Survienne le philosophe.

Rot

il voit tout de suite quelque chose de très profond étonnement qui est le commencement de la science au sens élevé du mot, de la science qui cherche, non seulement les lois ou rapports constants des phénomènes, mais les causes, et qui ne s'arrête que lorsqu'elle est arrivée à la cause suprême.

Le philosophe nous dit : cette sensation, qui se produit constamment, est quelque chose de très mystérieux : si, en effet, selon les principes universels qui éclairent tout, l'agent doit être supérieur (ou au moins égal) au patient, si le plus ne peut sortir du moins, comment un corps extérieur inanimé, de l'ordre de la matière brute, peut-il produire dans nos sens une similitude de lui-même très supérieure à lui, une similitude représentative, qui soit, non pas seulement physique comme l'impression du cachet dans la cire, mais vitale et vitale de l'ordre, non sculement de la vie végétative, mais de la vie sensitive, c'est-à-dire de l'ordre de l'âme des bêtes, qui n'est pas un corps, bien qu'elle soit intrinsèquement dépendante de l'organisme qu'elle vivifie et ne lui survive pas. Si l'agent doit être supérieur au patient, si le plus ne sort pas du moins, comment un corps extérieur, un bloc de pierre par exemple, peut-il produire en mes sens, même sous l'influx de la lumière, une similitude de lui-même d'ordre déjà si lumière, une similitude de lui-même d'ordre déja si devév, une similitude d'ordre vital et psychologique, très supérieure à l'image produite dans un miroir qui ne voit pas, ou sur la surface polie d'une plante ou encor dans l'euil d'un aveugle privé de la vue ou dans l'euil ouvert d'un cadavre? Qu'est au fond cette similitude réprésentaire qui est produite dans l'euil vivant et qui rend la vue capable de voir cet plutôt que cela, ce bloc de pierre plutôt qu'autre

Cette représentation d'ordre vital et psychologique, est-ce le bloc de pierre qui la produit, est-ce la lumière du soleil? Les sens sont-ils seulement passifs, lorsqu'ils la reçoivent?

La difficulté serait certes insoluble, si la sensation était un acte de l'âme seule, et non pas de l'organe animé. Mais même en admettant qu'elle est l'acte de l'organe animé, comme le dit fort bien Aristote, comment expliquer la différence qu'il y a entre elle et l'impression simplement physique du cachet sur la cire ou de ce même cachet reflété par un miroir ou par l'œil d'un mort qui, une seconde auparavant, était capable de voir? Bref, comment expliquer la production de l'impression vitale et psychologique, par laquelle celui qui voit un objet, comme le dit saint Thomas après Aristote, « QUO-DAMMODO FIT ALIUD A SE », en quelque sorte devient, non pas autre, mais un autre que lui-même, l'objet perçu? La plante sous l'influx du soleil, de froide qu'elle était devient chaude, mais elle ne devient nullement le soleil; au contraire, l'animal qui voit le soleil, devient d'une façon mystérieure, dite intentionnelle ou représentative, le soleil qu'il voit; selon l'expression bien connue d'Aristote : « anima fit quodammodo omnia ». Tandis que la matière ne devient pas la forme, mais la reçoit seulement et l'approprie, l'individualise; le connaissant, en quelque sorte, devient l'autre être qu'il connaît, par la représentation qu'il en reçoit. Il y a un abîme entre la réception matérielle qui approprie la forme reçue et la réception déjà non matérielle qui n'ap-

I. SAINT THOMAS, [8, q. 14, a. 1.

proprie pas la forme reçue1. Il y a une distance sans mesure entre l'impression que le soleil fait sur la plante et celle qu'il fait sur l'œil qui le voit,

S'il y a déjà un abîme entre la matière brute et la vie végétative, de même entre celle-ci et la vie sensitive. La première pourrait se perfectionner toujours dans son ordre sans jamais atteindre le moindre degré de la seconde. Il y a dans la production de la moindre sensation

quelque chose de très profond et de très mystérieux aux yeux du philosophe, bien que le vulgaire et même la science simplement expérimentale ne s'en doutent guère. L'esprit géométrique ne s'en préoccupe pas davantage.

Le mystère augmente, si l'on remarque que plus les sens internes sont élevés, plus il est difficile d'expliquer la production de la représentation qui se trouve entre eux. Par exemple, par quelle repré-sentation la brebis fuit-elle le loup, avant d'avoir expérimenté sa férocité? Ce n'est pas, dit saint Thomas, à cause de la forme ou de la couleur du loup, assez peu différentes souvent de celles du chien de berger, c'est que la brebis perçoit dans le loup l'ennemi naturel qu'il faut fuir 2.

C'est là une chose qui n'a rien d'étonnant pour

parlant des mystères de la nature pour les distinguer de ceux de la orace de la grace, parle du mystère de la sensation qui a arrêté tous les idéauxe. les idealistes. Beaucoup s'efforcent plutôt, semble-t-il, d'éviter le problème que de le résoudre.

<sup>1.</sup> Cf. SAINT THOMAS, ibid.
2. Cf. SAINT THOMAS, I\*, q. 78, a. 4: e Ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris, vel figurae,

sed quasi inimicum naturae ». Item de Veritate, q. 25. a. 2. Ovis fugit lupum cujus inimicitiam nunquam sensit. Jean de Saint-Thomas a très bien vu cette difficulté, comme on peut s'en rendre compte en lisant sa Philosophia naturalis de Anima, q. 8, a. 4. Même Billuart, dans son Cursus Theologicus

le vulgaire, et qui cause l'admiration du philosophe qui en recherche la cause profonde. Il y voit un clair-obscur des plus captivants. Il

If you all soops extérieurs agissent sur nos sens, mais comment? Quel est le mode intime selon lequel se produit la sensation dans l'œil vivant, tandis qu'elle ne se produit plus en ce même œil sitôt après la mort?

Nier le clair à cause de l'obscur, ce serait remplace le mystère par l'absurde ; c'est ce que fait le matérialisme qui ramène impérieusement le spérieur à l'inférieur, l'esprit à la matière, la vie supfieur à l'inférieur, l'esprit à la matière, la vie vigétative et cette demitiere aux phénomènes physicolamiques. C'est ce que fait aussi, mais en seniuverse, l'immatérialisme idéaliste qui ramène non mois impérieusement la matière à l'esprit ou à la représentation que celui-ci se fait du monde extéieur, représentation qui a ses lois, et qui serait « un rêve bien lié », distinct de l'autre qui est inchérent comme l'hallucination.

Le philisophe, qui est à la fois spiritualiste et rialiste, sait qu'on peut éviter la contradiction et donner une solution à la difficulté énoncée, mais il aissaique cette solution reste et restera toujours imparfaite; dans le clair-obseur dont nous parlons, elle ne supprime pas toute obscurité. Le vrai philosophe a le sens du mystère et méme il l'a de plus

espue a le sens du mystère et même il l'a de plus en plus. Il dit ici, avec saint Thomas, que l'impression des objets extérieurs est reçue dans l'organe animé, par exemple, dans l'œil vivant, selon la nature de celui-

ci; quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur 1.

1. Cf. Saint Thomas in 1. II. de Anima, c. XII, lect. 24.

C'est vrai. Mais encore faut-il concilier ce principe avec cet autre, que la cause est suprémeure à sou effet ou au moins égale à lui, que l'agent est plus noble que le patient, que le plus ne sort pas du moins.

A cela, le réalisme traditionnel répond que l'objet

A cea, le l'easine traditionne répond que l'objematériel coloré, en tant qu'il a actuellement cette qualité déterminée, est supprieur à l'organe anime qui n'a pas encore reçu la similitude de cette forme. Il reconnaît par ailleurs que les sens sont supérieurs

à l'objet matériel, en tant que faculté vivante, cognoscitive, qui dépasse déjà en un sens les coaditions de la matière, quoiqu'elle reste intrinsèquement dépendante de l'organisme. Aussi faut-il dies que la représentation de l'objet matériel est viale et psychologique en dépendance de la faculté smissive, qui est passive pourtant avant de réagir par l'acte même de la sensation « sentire est quoddam pair (causaliter), antenuam sit actio sentientis »

C'est dans cette passivité du sujet sentant à l'égard des houses inférieures qu'il y a quelque chos de très difficile à expliquer. Il n'est pas surprenant qu'il en soit ainsi charge lois qu'alpaparit la participation d'une perfection absolue (simpliciter simples), qu'il s'agisse de l'être, de la vie, de la connaissance ou de l'intelligence. La sensation n'est certes pas une perfection absolue, mais bien la comasissané participée en elle; et lorsqu'elle commence avec la

<sup>1.</sup> Cf. Sarry Thomas, P. q. 79. a. 3, ad 1: « Sensibilia invenients acts a triman et ideo non oportuit ponere sensum de Ariman, C. a usais le Commentaire de saint Thomas in 1. It est susceptibul specierum sine medica, ut cera canali sine ferro et autor recipit perierum sine medica, ut cera anul sine ferro signum, accipit autem aureum aut aeneum signum, accipit autem aureum aut aeneum signum, accipit autem aureum aut aeneum signum.

vie sensitive ou lorsqu'elle cesse avec la mort, il y a là quelque chose de profond dont le mode intime ne nous est pas pleinement connu.

Nous ne savons le tout de rien. Tout le monde le dit; le sage, lui, aime à parler de la « docta

ignorantia ».

Il reste quelque chose de mystérieux chaque fois qu'on passe d'un ordre inférieur à un ordre plus élevé. D'un point de vue, le sens est assimilé ou rendu semblable à l'objet coloré, par la similitude qu'il en reçoit. Et, d'autre part, le sens, avant même de réagir en vertu de cette similitude, s'assimile mystérieusement celle-ci, qui en lui devient vitale et psychologique, en quelque sorte spirituelle1.

Cette dépendance mutuelle s'explique par le principe: « Causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere2. » La similitude représentative (species impressa) est la disposition ultime à l'acte de la sensation, qui ne serait pas vision de telle couleur plutôt que d'une autre, de tel objet plutôt que de tel autre, si cet acte ne procédait pas d'une faculté déterminée à connaître cet objet plutôt que cet autre. Cette disposition ou impression vitale et psychologique qu'est la représentation précède donc en un sens l'activité de la faculté, mais en un autre sens cette impression n'est vitale et psychologique qu'en dépendance de la faculté. C'est une application, qui reste assez mystérieuse, de ce principe de la dépendance mutuelle des causes, qui intervient par-

l'ame des bêtes qui n'est pas un corps, qui est simple, qui domine certaines conditions matérielles, au dessus desquelles la vie de la plante ne s'elève pas, mais qui pourtant est intrinsèquement dependante de l'organisme animal et disparaît avec lui.

<sup>2.</sup> Cf. Aristote, Mélaph., l. V, c. II (lect. II S. Thomae). Le seus du mystère

114

tout où les quatre causes (efficiente et finale, formelle et matérielle) entrent en jeu 1. Nous avons traité ailleurs 2 plus longuement ce sujet, nous n'en parlons ici qu'à titre d'exemple.



#### LE MYSTÈRE DE LA CAUSALITÉ

Un exemple non moins frappant de ce que nous disons se trouve dans le moindre fait de causalité transitive, dans la production du moindre mouvement local.

Pour le vulgaire et même pour la science expérimentale, rien de plus simple qu'une bille, qui en rencontre une autre, mette celle-ci en mouvement. Survient le philosophe, il se demande ce que peut être l'action de la première bille sur la seconde; c'est le grand problème de l'action transitive, étudié par Aristote et par les scolastiques : est-elle dans l'agent ou dans le patient? Ce même problème, on le sait, fut repris par Descartes et Leibnitz et tout le monde connaît leur divergence sur ce point comme sur plusieurs autres.

Lorsque la première bille meut la seconde, le mouvement passe-t-il, comme on dit quelquefois, de la première dans la seconde? Non, puisque le mouvement n'est qu'un accident des corps en mouvement, et qu'un même accident ne passe pas d'un sujet dans un autre. Il n'est ce mouvement,

Saint Thomas dit in IV Sent., d. 17, q. 1, a. 5, qla 3.
 Edispositio ultima est effectus formae in genere causae formalis.
 et tamen praecedit eam in genere causae materialis.

<sup>2.</sup> Le Réalisme du principe de finalité, 1932, pp. 176-209 et 336-366. — M. Yves Simon en a traité récemment dans son livre L'Ontologie du connaître.

que parce qu'il est le mouvement de ce sujet et non de cet autre. Il faut donc dire que l'influx de la première bille produit un mouvement dans la seconde; mais ce n'est pas le mouvement de la première qui passe dans la seconde.

This bien, mais qu'est cet influx de la première bille? Cette question a arrêté. Leibnitz, qui en est venu à nier la réalité même de l'action transitive : r. Les monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quêque chose y puisse entrer ou sortir, » 1. action apparente des unes sur les autres ne s'explique, selon in, que par une harmonie préfabile, c'est-à-dire par une action divine assez semblable à celle dont patient les occasionalistes.

Q'est donc cet influx de la première bille sur la seconde ? Leibnitz n'a nié la causailté transitive que parce qu'il n'a pas profondèment sais le sens et la portée de la distinction aristotélicienne de la distinction aristotélicienne de Jusiassace et de Jearée. Il a remplacé dans su doctrine la notion de puissance par celle de forze, ou de misa, comme la force du ressort tendu. C'est une notion toute différente, car la force d'un ressort tendu et non encore déployé est plus que puissance, c'est un acte, une action, à laquelle s'oppose une action contraire.

Il faut maintenir la distinction aristotélicienne de puissance et acte, si conforme aux premières certitudes de la raison naturelle, et nécessaire pour fésoudre les arguments de Parménide, pour concilier le pincipe d'identifé ou de contradiction avec le évenir et la multiplicité des choses. La puissance et un milieu mystérieux, certes, mais qui s'impose,

<sup>1.</sup> Monadologie, c. 7-

entre l'être en acte si imbarfait soit-il et le néant! Si l'on maintient, disons-nous, cette distinction on explique la causalité de la première bille sur la seconde, en disant que l'action de la puissance active de la première s'exerce sur la puissance passive de la seconde, et que de leur union naît le mouvement produit. Celui-ci, disent les thomistes, est éduit de la puissance du mobile par l'influence de la puissance active du moteur. Ils ajoutent que l'action formellement transitive, tout en procédant du moteur, dont elle est l'accident (et l'acte second), a son terme dans le mobile, originative est ab agente, et terminative est in passo2; ce qui reste encore assez

1. Selon Parménide, l'être est, le non-être n'est pas. Or de l'être rien ne peut provenir, ex ente non fit ens, car l'être est déli et ce qui devient n'est pas encore. De l'être rien ne peut provenir; tout comme d'une statue on ne fait pas une statue, parce qu'elle est déià. D'autre part, ex non-ente non fi ent, du non-être rien ne peut provenir non plus, car le non-être n'est pas, c'est le pur néant, et du néant, sans cause aucus, rien ne vient. Ex mihilo nihil fit; ce qui est une formule négative du principe de causalité, rattaché ainsi au principe d'identité ou de contradiction : « l'être n'est pas le non-être ».

Le devenir, ne pouvant avoir son origine ni dans l'être, ni

Le devenir, ne pouvant avoir son origine ni dans teux. » dans le non-être, est donc impossible, selon Parméndic. A moins, répond Aristote, qu'in i'y ait un milieu entre l'être déterminé ou être en acte et le pur néant. Ce milieu est la pais-sons, qui n'est pas l'acte imparfait si infime qu'on le suppos-ment, qui n'est pas l'acte imparfait si infime qu'on le suppos-ment seullement la capacit réfelle de recevoir l'acte (puissanté mis seullement la capacit réfelle de recevoir l'acte (puissanté passive) ou de produire l'acte (puissance active). De l'union actuelle de ces deux puissances, nait le mouvement. La puissance reste assez mystérieuse, car rien n'est intelligible que s'il est en acte ou par rapport à l'acte. Nihil est intelligible que su quantum est in actu. La notion aristotelicienne de puissance conduit, on le sait, à admettre que la matière première est pure puissance et non pas acte imparfait si minime qu'on le pussance et non pas acte imparfait si minime quou su suppose, me quid, me quale, nec quantum. Elle conduit aussi à voir dans l'essence créce une puissance ou capacité réelle, réellement distinct. lement distincte de l'existence qu'elle reçoit, deux points de doctrine qui n'ont pas été compris par plusieurs scolastiques bien compas

2. Cl. JEAN DE SAINT-THOMAS, Cursus Phil., Phil., naturalis, q. 14, art. 3. Utrum actio transiens sit subjective in agentemystérieux, mais ce qu'il est nécessaire de dire pour concilier les principes avec les faits. Le problème se repose ensuite au sujet de la

Le problème se repose ensuite au sujet de la production même de cette action transitive, dont dépend le mouvement perçu dans le mobile.

Y a-t-il du nouveau dans ce mouvement ainsi produit, et y a-t-il du nouveau dans l'action qui le produit? S'il n'y a pas de nouveau, il n'y a pas de causalité,

pas de devenir, contrairement à ce que dit Héraclite, et après lui tous les évolutionnistes, en particulier l'auteur de l'Évolution créatrice.
S'il y a du nouveau, au contraire, alors, semble-t-il,

il y a plus dans l'effet et la cause réunis que dans la cause seule. Et alors d'où peut provenir ce plus d'être, cette plus grande perfection? C'est, dit Parménide, une violation du principe d'identité ou de contradiction. Il n'est pas possible qu'à un moment du temps il y ait plus d'être ou de perfection qu'auparavant. Et ce ne serait pas seulement une violation du principe d'identité, mais même une violation du principe de causalité, qu'on veut ici expliquer, car selon ce principe : le plus ne sort pas du moins, l'effet ne peut être plus parfait que la cause, et même l'effet et la cause ne peuvent être quelque chose de plus, de plus parfait que la cause seule. Autant dire, semble-t-il, que la causalité n'est pas seulement quelque chose de mystérieux, mais que son concept se détruit lui-même en se posanti.

<sup>1.</sup> C'est une difficulté du même genre qui se pose au sujet le grincipe de l'inertie, difficulté qui chappe à beaucoup de physiciens. Ils considérent ce principe de l'inertie, soit du point de vue de la physique expérimentale, soit du point de vue de la physique matématique, et ne cherchent nullement à le con-

Le réalisme traditionnel n'ignore nullement cette difficulté, il sait quel mystère est caché dans le moindre fait de causalité.

Il dit que, dans le mouvement ou le devenir, il y a du nouveau, que d'autre part il faut maintenir le principe d'identité ou de contradiction : « l'être est l'être : le non-être est le non-être ».

Pour expliquer le nouveau qui se trouve dans

cilier avec les principes métaphysiques de causalité efficiente et de finalité. Le philosophe, au contraire, se demande ; à supposer qu'il n'y ait aucun obstacle, pas même la résistance de l'air, comment une impulsion finis peut-elle produire dans un projectile un mouvement qui durerait toujours, dans lequel il y aurait TOUJOURS DU NOUVEAU? Comment une impulsion finie, limitée, peut-elle produire un effet non fini, non limité? Même en admettant qu'il v a dans le projectile un impetus effet de l'impulsion première, cet impetus est lui-même fini et comment pourrait-il produire un mouvement où il y aurait toujours du nouveau, à l'infini ? La gravité des anciens expliquait pour eux la chute des corps, mais elle ne produisait qu'un mouvement limité jusqu'au lieu naturel de ces corps. L'impelus, même conservé par Dieu, comment peut-il produire toujours du nouveau? Et pourquoi lui-même durerait-il toujours, s'il n'est pas une propriété naturelle des corps et s'il est ordonné à entretenir un mouvement rectiligne qui est en eux quelque chose d'accidentel?

Comment, de plus, si tout agent agit pour une fin, comme le dit le principe de finalité, une impulsion finie peut-elle produire un mouvement, non pas jusqu'à un but déterminé, mais un mouvement qui, s'il n'y avait pas d'obstacle, durerait toujours, in acternum, et non pas seulement un mouvement circulaire, dont la fin est le retour perpétuel au point de départ, mais un mouvement rectiligne et uniforme ? Saint Thomas dit, de Poientie, 9. 5. 2. 5 : Cum natura semper in unum tendit determinate, impossibile est quod inclinet ad motum secundum ipsum... Motus ex ipsa sui ratione repugnat ne possit poni finis, co quod motus est in aliud tendens... Qui ponit infinitum in causa finali destrui finem et naturam boni. » Pour saint Thomas le premier moteur produit le mouvement dans le monde en vue d'un but déterminé lusqu'à ce que le nombre des élus soit complet. Le principe de l'inertie, disait H. Poincaré dans son livre sur la Scienti et l'Hypothèse, ne se prouve ni a priori ni a posteriori. C'est un postulat. Comment ce postulat de la physique moderne se concilie-t-il avec les principes métaphysiques de causalité effi-ciente et de seguire. ciente et de finalité ? C'est là une question qui ne tourmente pas le physicien, mais que se pose le philosophe.

l'effet produit par les causes qui tombent sous les prises de notre expérience, le réalisme traditionnel dit qu'il est souvent manifeste que la novitas effectus suppose une action nouvelle dans la cause que nous voyons agir, par exemple le mouvement de la bille suppose le choc qui est aussi du nouveau. Mais, ajoute saint Thomas, cette cause en laquelle l'action apparaît comme quelque chose de nouveau a besoin elle-même d'être prémue, et prémue, non pas seulement dans le passé, mais actuellement par une cause supérieure. Le pêcheur qui porte son filet, est porté lui-même par la barque, la barque par les flots de la mer, les flots par la terre, la terre par le soleil, le soleil par un centre supérieur, mais on ne peut procéder à l'infini dans la subordination actuelle des causes1. Il faut de toute nécessité s'arrêter, arriver à une cause suprême, qui n'ait pas besoin. elle, d'être prémue par une cause supérieure, et qui par suite, soit son action, au lieu de l'avoir reçue, au lieu de l'avoir produite sous un influx supérieur. Causa suprema debet esse suum agere, et proinde suum esse, quia operari sequitur esse, et modus operandi modum essendi. La cause suprême doit être l'agir même et par suite l'être même, car l'agir sup-

p. 1945. Illimite et lette membe, car i agir sulp1945. Illimite rate fort mystelens, hen qu'on exprime
nathématiquement as loi ; 4. Les corps de l'univers s'attiene
mathématiquement as loi ; 4. Les corps de l'univers s'attiene
mathématiquement aino directe de leur masse et na rison
nationale autre de leur distance. Catte loi découverle pair
Newton de la carde de leur distance. Catte loi découverle pair
poise l'attractie par ce qu'et et anomes sintes de cett force
q'un cas particoller. Fautil recourir à un fluide magnétique
poise l'attractie. Pautil recourir à un fluide magnétique
carde l'Abon a navons sic que des hypothèses. Ce qui et certain.
Catter l'Abon navons sic que des hypothèses. Ce qui et certain.
Catter l'Abon navons sic que des hypothèses. Ce qui et certain.

L'attraction reste aussi mystérieuse pour nous que l'était Pour les anciens cette propriété des corps graves qu'ils appelaient la gravité. pose l'être, et le mode suprême d'agir, le mode suprême d'être. Dieu seul est Celui qui est :  $E_{go}$  sum qui sum, en lui seul l'essence et l'existence sont identiques.

Ainsi est sauvegardée l'existence du devenir du NOUVEAU qui est en lui, et aussi la vérité du principe

d'inentité on de contradiction.

Oui, mais il reste ici ce mystère admirable, que la clairvoyance philosophique avait deviné à la vue du moindre mouvement : il v a du nouveau dans l'effet, mais il n'y a pas de nouveau dans la cause suprême. Saint Thomas l'a fort bien dit : « Novilas divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, cum actio sua sit sua essentia ». C. Gentes, l. II, c. 35.

Nous arrivons à ce mystère qui est celui de la coexistence de l'éternité et du temps, de l'Infini et du fini : Est novitas effectus in mundo sine novitate actionis in primo motore. Comment n'y a-t-il pas contradiction? Parce que l'action divine est à la fois éternelle et libre. Une cause libre supérieure au mouvement et au temps, qui est la mesure du mouvement, peut produire, quand elle le veut, le mouvement, que de toute éternité elle a décidé de produire. Dans l'unique instant de l'immobile éternité, elle a décidé que le mouvement commencerait en tel instant fugitif qui serait l'origine du temps, mesure du mouvement. Et pour le produire en cet instant du temps plutôt qu'auparavant, il n'est nullement besoin qu'il y ait du nouveau en elle. De même, dit saint Thomas<sup>1</sup>, le médecin qui prescrit le matin une potion à donner le soir, pourrait, sans

<sup>1.</sup> C. Gentes, 1. II, c. 35.

l'intermédiaire de personne et sans action nouvelle, la donner le soir, si sa volonté libre était par elleméma et par elle seule, sans l'intermédiaire d'un cops, capable de produire cet effet. Il n'y a pas ici de contradiction, mais le mystère

In 11 y a pas set de contraction, mans en systemers et celui de la coexistence de l'éternité et du temps : Est novitas effectus in mundo sine novitate actionis in primo motore.

De même, on répond à la difficulté : Y a-t-il

plus d'être dans l'effet et la cause réunis que dans la cause seule ? Oui, s'il s'agit et d'une cause seconde ou finie;

non, s'i s'agit' de la cause suprême, qui est infinie. Aussi les théologiens disent-ils communément: 

\*post creationem sont plura entita, sed non est plus 
mis quam antea ». Après la création, il y a plusieurs 
ters, plusieurs vivants, plusieurs intelligences, mais 
il n'y a pas plus d'étre, ni plus de vie, ni plus de 
agesse, ni plus de bonté, ni plus d'amour, il n'y a 
pas plus de perfection qu'avant; car avant la création il y avait déjà et de toute éternité, l'Etre infini, la 
Vie infinie, la Sagesse infinie; l'Amour infini.

Si, lorsqu'un disciple de saint Thomas comprend sa doctrine, sans la perfectionner, il y a plusieurs sages, sans qu'il y ait plus de sagesse, à plus forte raison lorsque notre connaissance bornée s'ajoute à l'omniscience divine.

La contradiction est évitée, certes, mais le mystère d'ordre naturel reste ici : celui de la coexistence du fini et de l'infini.

Le mystère, c'est ce que l'esprit philosophique pressent dès la perception du moindre fait, du moindre mouvement par exemple, qui ne se pourrait produire sans l'intervention de Dieu premier moteur, sans la prémotion divine. Et si le philosophe voit ainsi tout de suite quelque chose de très profadans la production du moindre mouvement de d'une bille poussée par une autre, à plus forte raison, le voit-il dans la production du moindre mouvement vital de la plante, ou dans la production de la moindre sensation chez l'animal, de la moindre intellection et volition chez l'Indimal.



# LE SENS DU MYSTÈRE CHEZ SAINT THOMAS Une vue étroite de la doctrine des grands maîtres

traditionnels comme Aristote et saint Thomas peut faire oublier qu'ils avaient le sens du mystère; is l'avaient au contraire profondément, parce qu'ils avaient l'esprit vraiment philosophique, l'habilus de sagesse , tout différent de celui de la science positive et de l'esprit géométrique.

Mais leur élévation passe souvent inaperçue, un peu comme celle de l'Évangile, parce qu'elle s'unit

<sup>1.</sup> Arktote montre bien la nécessité de l'intellect agent pour la connaissance de l'universel, mais le mode intime seon leque s'exerce l'influence de l'intellect agent reste bien mystérieux c'est un intellect qui ne connail par, musi sait commâls, un pre comme le soleil ne vipe topas, musi fait voir. Un poète a di l'ale foilet at aveugle »; non, il nért pas pried da la vue, musi l'ale pas. De même l'intellect agent n'est pas aveugle, musi l'ale pas. De même l'intellect agent n'est pas aveugle, musi l'ale pas. De même l'intellect agent n'est pas aveugle.

De misse.

De misse.

De misse om montre la nécessité d'un dernier jugement pratique avant l'élection libre, mais leur rapport mutuel reste assez myseix, quoique plélement conforme au principé : causse au process sunt causse in diverso genere ». Nous avois et a matier, de ditt, pp. 604-669.

2. Cf. Mitapha, 1. 1, c. v. 2.

à une grande simplicité, qui ne brise jamais avec le sens commun, un raison naturelle. Ces grands pensus traditionnels s'élèvent doucement du concept conjus de sens commun, exprimé par la définition comminale ou par les mots dont tout le monde sert, au concept distinct de la raison philosophique. Ce concept n'est pas différent du premier, c'est le même, mais à un état plus parfait, comme lorsque l'enfant est devenu homme, ou comme lorsque l'homme plus ou moins endormi se réveille.

Il n'est pas surprenant dès lors que la doctrine de saint Thomas en plusieurs des ses parties, non des moins élevées, reste accessible à des simples, qui ont l'âme haute, sans que ceux-ci soupçonnent la puissance intellectuelle supérieure dont cette doctrine est l'expression.

On dit parfois : ce conférencier dépasse son auditoire. Cela vient-il toujours de sa supériorité? N'estec pas plutôt de ce qu'il ne sait pas adapter a peasée à l'intelligence des auditeurs ; 5'il la posedat pieinement, il trouverait cette adaptation, et l'art en lui arriverait à retrouver ce qui est la nature même de l'intelligence humaine présent en chaque auditeur. La supériorité du Christ apparaît du fait qu'il rendait les vérités les plus hautes accessibles à tous. Il y a, à un degré très inférieur, quêque chose de semblable chez saint Thomas, si bien que la simplicité de ses expressions et la conformité de sa doctrie avec le sens commun a void aux yeux de quelques-uns l'élévation de son esprit philosophique.

Certains exposés trop matériels de la doctrine de saint Thomas pourraient faire croire qu'il n'avait pas le sens du mystère. Il avait éminemment le sens du réel et du mystère caché en lui, lorsqu'il disait : avant la considération de notre esprit, la matière N'EST PAS la forme, et donc elle en est réellement distincte : de même avant la considération de notre esprit, l'essence créée et la personnalité créée NE SONT PAS l'existence et donc elles en sont réellement distinctes : Nul ange et nul homme, à l'exception du Christ, ne peut dire : « Je suis la Vérité et la Vie »; Dieu seul peut affirmer : Ego sum qui sum. In solo Deo essentia et esse sunt idem î

Il avait éminemment le sens du réel et du mystère caché en lui, le Docteur qui proclamait la nécessité de choisir entre l'existence de Dieu, essentiellement distinct du monde, et l'absurdité placée à la racine de tout. Le plus parfait ne peut sortir du moins parfait dans une évolution ascendante qui n'aurait pas de cause supérieure à elle. Le devenir ne peut avoir en soi sa raison d'être. Celui-là seul, dit saint Thomas, a en lui-même sa raison d'être qui est l'Être même éternellement subsistant, l'Acte pur, qui n'est pas ultérieurement déterminable, et qui ne peut être perfectionné en rien : Ipsum esse per se subsistens, cui nulla potest fieri additio<sup>2</sup>. Lui seul, sans action nouvelle, peut librement produire tout ce qu'il y a de nouveau dans le monde, et réaliser tout ce qui est véritablement un progrès.

Et si saint Thomas avait ce sens du mystère dans l'ordre naturel, combien plus dans l'ordre de la grâce, lui qui a affirmé plus nettement qu'aucun de ses prédécesseurs la distinction de ces deux ordres,

Cf. Ia. q. 3, a. 4. Aucune personne créée (ni personnalité créée) n'est son existence, mais elle l'a reçue.
 Cf. Ia. q. 2, a. 3 et q. 3, a. 5 et 8.

sas méconnaître pourtant leur harmonie. Et dans chaque mystère surnaturel saint Thomas a profondément noté l'unité la plus intime dans la plus gande diversité, dans la diversité de choses que Dies seul peut rapprocher et réunir. Il suffit de rappeler cie ce que dit le saint Docteur de la commuion eucharistique.

«O res mirabilis, manducat Dominum Pauper, servus, et humilis.»

Le seus du mystère c'est la contemplation. Saint Thomas l'avait surtout à la fin de sa vie, lorsque l'intellectualité, unie en lui à une spiritualité supérieure, se simplifiait de plus en plus, et s'achevait dans une contemplation si haute qu'elle ne lui permette par le contemplation si haute qu'elle ne lui permette de la répose aux objections. Arrivée à cet âge de la vie de l'esprit, l'intelligence ches saint Thomas ne pouvait plus s'asteriquer à cette complexité; elle était devenue de plus en plus contemplative, et découvait de mieux n mieux le mystère supréme dont les autres dépendent, et qui ne peut pas s'exprimer ne tremse humains.

Ceci pose une autre question : d'où vient que l'intelligence humaine, quoique naturellement unie au copps, aux sens, à la mémoire sensible, ne s'accommode plus au bout de soixante ou quatre-unigst ans, comme on le voit chez les penseurs, de la complexité du travail intellectuel raisonné, qui suppose une information matérielle toujours renouvéles? D'où vient que cette intelligence humaine, surtout chez T26

ceux qui ont l'esprit philosophique ou aussi chez les simples qui ont l'âme haute, au bout de soixante ou quatre-vingts ans est mûre, même au point de vue naturel, pour une vie intellectuelle supérieure à celle qu'alimentent les bibliothèques et tous les movens d'information, tant que l'âme est unie au corps?

.\*.

Autre mystère singulièrement profond : l'intelligence humaine est par sa nature même unie aux sens, parce qu'elle est la dernière des intelligences, qui a pour objet propre le dernier des intelligibles ou l'être intelligible des choses sensibles<sup>2</sup>. Et pourtant avant un siècle de vie ici-bas, elle est mûre pour une vie supérieure qui durera des milliers et des milliers de siècles, sans fin. Elle y gardera le désir de se réunir au corps, qui lui sera rendu à la résurrection. Mais quel mystère : celui d'une intel-ligence qui normalement a besoin des sens, et qui pourtant vit séparée d'eux pendant des siècles et des siècles avant de les retrouver.

Ce que saint Thomas a écrit sur l'âme séparée, dans les huit articles de la question 89º de la Iª Pars de sa Somme, montre qu'il avait le sens profond de ce mystère, comme des autres. Et ce n'est pas amoindrir sa doctrine que d'insister sur ce point, c'est au contraire en montrer la véritable élévation. Il faut distinguer l'obscurité inférieure, qui vient de l'incohérence et de l'absurdité, et l'obscurité

I. Même si le corps ne se fatiguait pas et ne s'usait pas l'intelligence humaine, du simple point de vue naturel, ne se fatiguerait elle pas au bout de trois siècles de ce travail intellectuel inférieur et n'aspirerait-elle pas à une contemplation plus élevée ?

2. SAINT THOMAS, Ia, q. 76, a. 5.

supérieure, qui vient d'une trop grande lumière pour les faibles yeux de notre esprit.

pour les faibles yeux de notre esprit.

Les positivistes, entendant ce langage, disent que

les métaphysiciens sont des poètes qui ont perdu leur vocation. On peut leur répondre, comme le dit saint Thomas, que si la poésie use souvent de l'analogie pour grandir des choses infimes, la Sagesse, elle, s'en sert pour balbuier comme elle peut des choes treb haufes pour être parfaitement exprimées pur nous.

par nous. Celui-là a le sens du mystère qui, comme saint Thomas, a le sens de l'analogie et qui sait, selon la formule du IVe Concile de Latran, que «inter Deum de creaturam non est tanta similitudo, quin sit semper major dissimilitudo notanda? »

L'obscurité supérieure d'ailleurs, loin d'exclure la certitude, s'unit à elle ; elle ne commence vraiment qu'avec elle, et avec elle elle grandit.

Si, en effet, quelqu'un doute encore de l'existence en Dieu de l'infinie Miséricorde et de l'infinie Justice, il ne se posera même pas le problème de leur intime conciliation; mais plus on est certain de l'existence de ces deux perfections divines, plus on entrevoit la grandeur de chacune, plus aussi apparaît le

i. Cf. Saint Thomas, Ia, q. 1, a. 9, ad 1 um; Ia IIa, q. 101, a. 2, ad 2.

A. Assul la doctation de saint Thomas un l'anadore particle se résumer en ces tennes et Anadore, particle se résumer en ces tennes et Anadore, aut quoran anome et commune, ratio vero significata per nomen est sensulem qui migli. Esportonalitre caden), ges dissiplicitar disse son autre de l'autre de l'aut

mystère de leur intime conciliation dans l'éminence de la Déité, ou de la vie intime de Dieu. Plus on est certain de l'existence de Dieu, plus il apparaît qu'il habite dans la lumière inaccessible, qui est appelée la grande ténèbre par les mystiques, parce qu'elle est trop forte pour la vue d'une intelligence créée. Ces clairs-obscurs extrêmement beaux abondent dans l'œuvre de saint Thomas parce qu'il ne craint ni la logique, ni le mystère, et la première le mène au second 1. On le voit en particulier par ce qu'il a écrit sur la causalité divine et le libre arbitre de l'homme ou de l'ange, sur la grâce efficace donnée à l'un, comme au bon larron, et sur la permission divine du péché en tel autre, moins aimé et moins aidé, auquel pourtant le devoir est toujours réellement possible. Dieu ne commande jamais l'impossible, mais nul ne serait meilleur qu'un autre,

1. Jamais saint Thomas n'aurait admis comme Suarez que

le principe de contradiction ne s'applique pas dans la Trinité; il s'y applique selon un mode éminent qui nous reste caché, et nul ne peut montrer que ce mystère implique contradiction.

Récemment, à propos d'un texte connu du De unitate intellectus.

c. 7: « Valde autem ruditer argumentatur, etc. », on a écrit que saint Thomas vivait dans une intimité trop grande des mystères de la foi, pour se hâter de déclarer contradictoire toute dérogation aux lois métaphysiques les mieux établics rationnellement. -On a voulu dire sans doute aux lois naturelles, hypothétiquement nécessaires, en dehors desquelles le miracle est possible. Quant aux « lois métaphysiques », elles sont absolument nécessaires et sans exception possible, meme par miracle. Si elles souffraient une exception, elles ne vaudraient plus rien. Par exemple, si cette loi métaphysique est vraie : « l'acte non limité de soi se peut être limité et multiplié que par la puissance — la forme ne peut être multiplité que par la puissance — la journaire que par la matière qui la reçoit, ou par une rélation essentielle à telle matière », si cette loi métaphysique est vraie, elle est vraie sans aucune exception, comme le principe so trans, que est vraie sans aucune exception, comme le plang-de contradiction, et comme celui de causalité. Quant au text « Valde raditer argumentatur » il est bien expliqué par Jean de Saint-Thomas et par Gonet, dans leur traité des Anges, à la question : Utrum à la question : Utrum sint plures angeli solo numero distincti intra camdem speciem,

s'il n'était plus aimé de Dieu. C'est le mystère de la grâce efficace et de la grâce suffisante qui se poserait déjà à propos de l'efficacité du secours divin d'ordre naturel pour l'accomplissement de la loi morale.

Ce n'est pas amoindrir cette doctrine que d'attirer le regard vers cetto obscurité supérieure ; c'est faire mieux pressentir sa haute intellectualité et faire entendre que l'étude raisonnée de cet enseignement doit s'achever en contemplation, qui est ce qu'il y a de vital et de positif en ce qu'on a appelé la docta ignorantie.

#### AU-DESSUS DE L'ÉCLECTISME

Au milieu de ces difficultés, l'esprit philosophique, pour trouver la vérité ou au moins la direction vers a vérité, present que les systèmes philosophiques sout généralement vrais en ce qu'ils affirment et faux en ce qu'ils nient, car la réalité est plus riche qu'eux. Par suite, il se rend compte qu'il y a des doctrines manifestement erronées et opposées entre elles, qui sont comme les extrémités de la base d'un tanagle ou d'une pyramide. Il est par suite porté

<sup>1.</sup> N. 9. 10. 2. 8. Communities assessed to the control at agent of the communities of the

130

à chercher la vérité au milieu et au-dessus de ces extrémes qui représentent les divagations de l'erneu fa s'élevant il trouve à mi-obte l'opportusions de la téletiques qui prennent quelque chose aux systèmes adverses, mais sans aucun principe directeur. Finalement l'esprit philosophique cherche la vénité dans un sommet qui domine à la fois les positions extrémes erronées et l'écletisme resté à micôte.

Souvent, il ne parvient pas à bien définir ce sommet, mais il le pressent parfois, sans le voir, comme à la rencontre des deux côtés du triangle.

On pourrait en donner des exemples variés. Et lorsque la difficulté spéculative est à peu près vaincue, restent toutes les difficultés de l'action, par exemple dans le problème économique et social actuel, au-dessus de l'individualisme et du communisme, on pressent la vraie doctrine du bien commun où s'harmonisent la vraie charité et les quatre espèces de justice, commutative, distributive, légale et équité. Mais même lorsqu'on a à peu près équilibré ces choses dans la pensée et le discours, il reste beaucoup à faire et parfois tout à faire dans l'ordre du sentiment, du vouloir et de l'action. Il faut même être très attentif à éviter un certain pharisaïsme inconscient et la phraséologie de l'amour qui ferait croire qu'on a réellement et profondément les sentiments et les vertus dont on parle, alors que pour les avoir au degré souhaité il faudrait vraiment la sainteté.

L'ESPRIT DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

Le sens du mystère dont nous venons de parler,

la philosophie chrétienne le possède plus que toute autre, parce que plus que toute autre, sans pourtant sidentifier avec la foi infuse, ni avec le théologie, elle a le sens de Dieu. A ce sujet nous voudrions in onter surtout une chose : si l'esprit de la philoophie chrétienne ne vient plus assez d'en haut, et né fair plus assez au mystère sa place, il est remplacé par un autre esprit qui n'a plus de chrétien que le nom.

Sans doute la philosophie chrétienne se distingue de l'Apologétique de la foi chrétienne, avec laquelle M. Maurice Blondel tend à la confondre. La philosophie chrétienne en effet n'a pas besoin de recevoir de la Révélation des notions comme celles de la Révélation des notions comme celles de infuse et de mystère surnaturel. Elle procède selon ses principes propres et sa méthode propre, déjà seze nettement formulés par Aristote.

assez nettement formulés par Aristote.

Mais elle doit cependant avoir une conformité
ave la foi chrétienne, qui est pour elle, selon l'expression de Lón XIII, « velut stella rectirs Non
seulement elle ne doit rien dire, même implicitement,
contre la doctrine révélée proposée par l'Eglise, mais
elle doit avoir avec elle une conformité positive, en
s'orientant, selon ses propres principes et sa méthode,
dans le serni de vérités révélées, par exemple dans
ella de la création ex mihilo et non ab autenn, et
dans cella de la non-répuganace de l'élévation de
florme à la vie de la grâce. Cette conformité,
omme l'explique fort biem M. J. Maritain dans
effect opuscule<sup>1</sup>, doit être objective en ce sens que
le philosophe chrétien ne saurait ignorer la vérité

La notion de philosophie chriticane. Collection « Questions dipatées ». Desclée de Brouwer, Paris, 1933. Nous acceptons Prinement les conclusions de M. J. Maritain; elles nous paraissent ités heureusement formulées.

révélée; elle doit être aussi subjective, en ce sens qu'elle résulte d'une confortation de l'habitus acquis de sagesse par la vertu infuse de foi, comme il arrive chez le philosophe devenu croyant qui adhère avec une nouvelle force aux preuves rationnelles de l'existence de Dieu (auteur de la nature) qu'il connaissait déjà 1. La philosophie chrétienne ne diffère pas ainsi spécifiquement de celle d'un Aristote (prise en ce qu'elle a de vrai) ; il n'y a pas un nouvel objet formel; c'est la même science, mais à un état supérieur comme l'enfant devenu homme, ou comme la théologie discursive dans l'esprit d'un théologien qui a reçu la lumière de gloire.

La philosophie chrétienne ainsi conçue a plus que toute autre le sens du mystère. En particulier, elle a conscience de ne pouvoir démontrer rigoureusement ni l'existence, ni la possibilité intrinsèque d'aucun des mystères surnaturels. Elle ne peut pas plus démontrer rigoureusement la possibilité intrinsèque de la vision béatifique que celle de la Trinité; le faire, serait démontrer la possibilité intrinsèque de la vie éternelle, de la lumière de gloire et de la grâce sanctifiante. Ces objets sont surnaturels par leur essence même; or, ce qui est SURNATUREL QUOAD ESSENTIAM, l'est aussi quoad cognoscibilitatem, quia verum et ens convertuntur2. Il ne s'agit plus ici seule-

Revetatione, t. I. P. 397 sq.) et nous y reviendrons plus loin.

Tie P. ch. II: La possibilité de la vision béatifique est-elle riges. reusement demontrable

I. Selon saint Thomas et les thomistes, bien qu'on ne puisse en même temps croire et voir la même vérité au même point de vue, on peut en même temps croire at meme vertte au meme de vue, on peut en même temps croire à l'existence de Dieu auteur de la grâce, et woir la valeur démonstrative des preuves de l'evis. de l'existence de Dieu auteur de la nature. Dans ce cas la vertu infuse de l'existence de Dieu auteur de la nature. Dans ce cas la vertu infuse de Dieu auteur de la nature. Dans ce cas la vision de foi confirme d'en haut la valeur de la démonstration. 2. Nous avons longuement développé ce point ailleurs (cf. de

ment du mystère de la production du moindre mouvement local ou de celui de la sensation, ni seulement d'un miracle, il s'agit des mystères de la vie intime de Dieu et de sa participation en nous. Le juste équilibre de la philosophie chrétienne est

difficile à garder au-dessus d'un certain fidéisme d'une part et du semi-rationalisme de l'autre. Il faut pour cela être fidèle à l'inspiration venue de la Révélation divine. Si l'activité philosophique d'un chrétien sans rien avancer de contraire à la foi. exclut plus ou moins l'inspiration supérieure qui la fortifierait d'en haut, qu'arrive-t-il? Cette inspiration est fatalement remplacée par un esprit inférieur qui n'est plus assez chrétien ou qui ne l'est plus du tout. Le sérieux de la vie intellectuelle est alors déplacé : on déprécie plus ou moins les valeurs supérieures en donnant trop d'importance à d'autres qui leur sont subordonnées. On tend à préférer la méthode propre de la recherche à la vérité. Le philosophe arriverait ainsi à une mentalité anticontemplative et perdrait le sens du mystère; il arriverait même ainsi à se faire une mentalité antiphilosophique, car préférer la méthode à la vérité serait préférer l'être de raison au réel. Celui-ci est plus riche que notre pensée, toujours courte par quelque endroit, et c'est précisément cette richesse du réel à ses degrés divers, qui exige chez le philosophe, surtout chez le philosophe chrétien, le sens du mystère, sens qui grandit ici-bas avec la

certitude au lieu de la détruire.

#### CHAPITRE IV

#### LE CLAIR-OBSCUR INTELLECTUEL

Une des choses qui peut frapper le plus dans l'étude des grands problèmes philosophiques et théologiques, c'est l'union d'une lumière parfois éclatante et d'une profonde obscurité. Mais on ne réfléchit généralement pas assez à la nature de cette obscurité, à ses causes parfois très différentes et à l'utilité qu'elle peut avoir par contraste pour la connaissance de la vérité

Le sens du mystère ne pouvait manquer aux grands Docteurs de l'Église, car il est le propre des intelligences supérieures. Il se trouve surtout chez ceux qui sont habitués à plonger leur regard dans les profondeurs de la Passion de Jésus-Christ, dans le secret adorable de la Rédemption en luimême et par rapport à chacun de nous. De là ils s'élèvent progressivement vers les hauteurs de la vie intime de Dieu, qui est, au ciel, l'objet immédiat de la vision béatifique. Ils aspirent toujours ainsi à voir, à aimer, à dire ce qu'aucune langue humaine ne saurait exprimer. « Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus sis, qui diligunt illum. » (I Cor., II, 9.) C'est ce qui fait le grand enthousiasme des saints.

A l'opposé, comme le dit Hello 1, « l'homme 1. Ernest HELLO, L'homme, l. I, chap. VIII.

médiore ne sent ni la grandeur, ni la misère. Dans ses jugements comme dans ses œuvres, il substitue la convention à la réalité, approuve ce qui trouve place dans son casier, condamne ce qui échappe aux dénominations, aux catégories qu'il connaît, redoute l'étonnement, et n'approchant jamais du mystère terrible de la vie, évite les montagnes et sa bâmes à traver lesquéels elle promêne ses amis. »

Nous voudrions ici noter ce qu'a été le sens du mystère chez saint Thomas, tant dans l'ordre de la nature que dans celui de la grâce, à propos des problèmes qui peuvent le plus captiver une intelligence humaine.



## Les deux obscurités et les deux clartés.

Il importe au début de rappeler que l'obscurité, qui se trouve dans les grands problèmes philosophiques et théologiques est de nature très différente suivant la cause d'où elle provient. Il y a d'abord l'obscurité d'en bas, qui elle-même

est variée : elle provient de la matière aveugle, qui répugne en un sens à l'intelligibilité, obtenue par abstraction de la matière !; elle provient aussi de l'arreur volontaire ou involontaire, et souvent d'erreurs opposées entre elles, qui ont des appadre d'erreurs opposées entre elles, qui ont des appa-

<sup>1.</sup> L'intelligence humaine abtrait l'intelligible de la matière, qui reste ainsi comme un résidu, fort attificalment intelligible. La matière première, qui n'est que la objectif védile de recevoir à forme substantielle ou spécifique des étres sessibles, de l'air, de l'éau, de la terre, de la rose, du lys, du lion, n'est intelligible que par sa relation essentielle à cos déterminations ou perfections en le peut recevoir. Mais de soi, la matière n'est rien de déterment de la comme del comme de la comme del la comme del la comme del la comme de la comme del la comme de la comm

rences de vérité; elle provient enfin du désordre moral ou du péché.

Au pole opposé, il y a l'obscurité d'en haut, qui provient de la transcendance de la vie intime de Dia et de ce qui en est une participation : la vie de la grâce. Comme la matière dont nous abstrayons l'intelligible, est en quelque sorte au-dessous des limites de l'intelligibilité, la vie intime de Dieu est au-dessus des limites de l'intelligibilité qui nous est naturellement accessible.

De plus, entre les deux, la vie naturelle de l'espir reste obscure pour la dernière des intelligences, celle de l'homme, qui a besoin des sens, pour connaître son objet propre, le dernièr des intelligibles, dans l'ombre des choses sensibles), et qui par suite ne connaît le spirituel que négativement, comme immatériel, et relativement dans le miroir des choses sensibles, in speculo sensibilium. Elle parle ainsi, par analogie avec les dimensions de l'espace, d'un esprit profond, élevé aux vastes horizons, mais elle ne saurait comaît ni comme l'âme la verra siôt a prels la mott.

Il importe souverainement de bien distinguer, dis e début de l'étude de ces problèmes, l'obscuité d'en haut et celle d'en bas : Dieu est invisible, incompréhensible et ineffable à raison de son dévation infinie, mais en soi il est la lumière même; l'individu humain est ineffable à raison de la même; l'individu humain est ineffable à raison de la même; qui est en lui ce qu'il y a d'inférieur, principe d'individuation, qui répugne en un sens par son infériorité et son obscurité foncière à l'intelligibilité. Ne confondors pas l'obscurité qui domine les fron-

i. Cf. SAINT THOMAS, Is, q. 76, a. 5. 2. Ibid., Is, q. 87, a. t. 2, 3, 4,

tières de l'intelligibilité avec celle qui est au-dessous d'elles.

"Entre ces deux obscurités si différentes, il y a une hunière intellectuelle parfois très belle, mise ne rièlei par un Platon, un Aristote, et, dans un order supérieur, par l'èungile, par saint Paul, par le génie d'un Augustin et d'un Thomas d'Aquin. On est, certains jours, captivé par l'opposition de cette hunière et des ombres profondes qui sont au-dessous d'elle. Mais comme il y a deux obscurités fort différentes,

saus comme la y deux obscirres lort merentes, celle d'en haut et celle d'en bas, il y a aussi deux clarts de nature contraire, la vraie et la fausse. Cette dernière par son faux éclat ressemble à l'autre comme la verroterie imite le diamant.

Il y a en effet la clarté du spiritualisme, qui explique l'inférieur par le supérieur, selon la subordination des causes qui nous conduit à la Cause première et à la fin dernière de l'univers, à Dieu, premièr Ente ligence et souverain Bien, à Celui qui seul peut dire : « Je suis Celui qui seul peut dire : « Je suis Celui qui est » « Je suis la Vérilé et la vie. » Dieu seul peut dire : « Je suis la Vérilé et la vie. » Dieu seul peut dire : « Je suis la Vérilé et la vie. » (Jean, XIV. 6.) On ne saurait trop le redire: Il y a ici une distance infinie entre le verbe être et le verbe avoir. Et ce que Dieu seul peut dire de lui-même, le Christ Jésus l'a dit de sa propre personne. C'est la clarté vraie au milieu des ombres.

Mais il y a aussi la fausse clarté de toute doctrine qui essaie, comme le matérialisme, d'expliquer le supérieur par l'inférieur, selon une prétendue subordination, non pas des causes, mais des lois expérimentales, de telle façon que les lois pyschologiques se ramèneralent aux lois biologiques, dites plu générales, et celles-ci aux lois physico-chimiques finalement aux lois de la conservation de la mieste et de l'énergie, données comme les plus universelle et comme principe suyréme d'explication, à la place de Dieu, Acte pur et premier moteur des esprits et des corns.

Comme on le voit par l'histoire du matérialisme et aussi par celle du rationalisme, généralement ceux qui se piquent le pius à l'objectivité, sont précisément ceux qui manquent le plus de l'objectivité supérieure, qui lis appellent dans leur matérialisme subjectivité romantique. Tout les porte à préférer à la clarité supérieure celle d'en bas, qui, par l'importance qui lui est indûment donnée, devient fausse. D'oh les très grosses erreurs qui remplissent les livres et les revues prétendues scientifiques, c'esté addre la négation de presque toutes les vérités supérieures, celles qui sont la substance de la religion exposée dans le catéchisme. L'antithèse de la prétendue science et du catéchisme. L'antithèse de la prétendue science et du catéchisme des enfant sorbent à cette parole du Sauveur: s' Je te rends grâce, Pên- de te que tu as caché ces choses sus s'pudents d'est auges et les as récélées aux petits, Oni, Pêns, fie d'heins de ce qu'il t'a plus inais, , Matth., XI, 25)

d'en bas, qui du coup devient fausse.

Nous donnons ici, dans le matérialisme sous ses formes variées, l'exemple le plus frappant et le plus grossier de cette fausse clarté; il y en a évidemment beaucoup d'autres et de très subtils. Il importe souverainement de distinguer la clarté de ce qui

Malheur à qui préfère à la clarté d'en haut celle

est vrai purement et simplement (simpliciter verum) et celle de ce qui n'est vrai que sous aspect secondire et partiel, tout en étant essentiellement faux ferme secundum quid, et falsum simpliciter). On a dit que dans les doctrines les plus fausses il y a une lame de Verité; il faudrait dire : un grain de vérité; car la Vérité qui s'y trouve et qui rend rereur sédusante, en lui permettant de se présenter, n'est pas en elle le principe animateur, mais elle est mise au contraire au service d'un principe faux qui la détourne de sa fin. La vérité est la seclave de l'errerur, qui est d'autant plus dangereuse qu'elle se présente sous le masque d'une plus haute vérité, comme la petversité se présente sous le masque d'une plus haute vérité, comme la petversité se présente sous le masque de la vertu.

Il n'importe pas moins évidemment de distinguer la vraie clarté de la fausse que de distinguer l'obscutifé den haut, qui vient d'une trop grande lumière pour nos faibles yeux, de celle d'en bas qui naît de la confusion, de l'incohérence et qui souvent est le voile d'une contradiction. Saint Thomas les oppose souvent l'une à l'autre; c'est, dans ses articles, l'opposition des difficultés du début et de la réponse.

Il faut noter aussi que la clarté apparente de certaines objections contre les grands mystères de la foi provient de notre mode imparfait de conalire. Il arrive ici que nous saisissons plus rapidement la force de l'objection que celle de la réponse. Pourquoi? Parce que précisément l'Objection provient de notre mode imparfait de connaître, toujours quelque peu matériel et mécanique, tandis que la réponse, donnée par un saint Augustin ou un saint Thomas, est prise de ce qu'il y a de plus élevé dans le mystère ineffable avec lequel nous ne

sommes pas encore familiarisés. La contemplation n'y pénètre que peu à peu au fur et à mesure que s'acquiert la maturité de l'esprit.

Notons aussi à propos de la clarté vraie, qu'il v en a une superficielle, presque sensible, et une autre élevée, celle qui vient des plus hauts principes Voltaire parlait de la première, lorsqu'il disait: « Je suis clair comme les ruisseaux, parce que je suis peu profond. » L'autre, la clarté supérieure, vient de l'approfondissement de certaines vérités élémentaires, par exemple, du principe de causalité, qui conduit à la Cause suprême. Et la méconnaissance de ces hautes vérités mène à une complexité qui peut paraître savante, mais qui n'a de la science que le nom.

#### Deux formes du probable.

Enfin il importe de signaler ici qu'il y a, entre l'évidemment vrai et l'évidemment faux, deux formes du probable fort différentes l'une de l'autre et que le probabilisme tend à confondre : c'est le probablement vrai et le probablement faux. Il est clair qu'il importe beaucoup, tant dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique, de les distinguer. On peut les figurer ainsi :

> probablement . > probablement VID manifestement douteur

Aux yeux des théologiens qui rejettent le probabilisme, lorsque quelque chose est certainement plus probable, le contraire n'est pas probable et il n'est pas raisonable ni licite d'agir ainsi. En d'autres temes: l'orsqu'une proposition est plus probablement viale, la proposition contraire ou la contradictoire est probablement fausse et il serait déraisonable d'y adhérer, car dans cette adhésion la
canite d'erreut (l'emnido erraval') l'emporterait sur l'inclination aisonnable, l'inclination à adhérer doit
l'emporter sur la crainte d'erreur'.

Au-dessus du probablement vrai et de l'évidemment vrai, il y a l'obscurité supérieure; au-dessous d'eux il y a l'obscurité contraire.

L'obscurité supérieure est appelée par les mystiques la grande ténèbre. L'obscurité inférieures cielle dont parle souvent l'Écriture, en particulier lorqu'il est die en saint Matthieu, IV, 16 : « Le peuple qui était assis dans les ténèbres, a vu une grande lumière, et sur ceux qui étaien assis dans la région de l'ombre de la mort, la lumière s'est étevée.<sup>3</sup>,

<sup>1.</sup> Les probabilistes répondent: Lorsqu'une choce est certainement plus probable, le contraire n'est pas probable au sur aira et philosophique, c'est-à-dire : dippe d'adhésion, nous le concédons ; il est pas probable au seus large et moral du mot, c'est-à-dire fondé sur des raisons graves, nous le nions, à moins que l'opnion moins probable ne soit relative au même principe que l'autre ou ne soit que très peu probable. Ci. sur l'exposé éctle manière de voir : H. MERKERLEN, O. P., Summe éctle, manière de voir : H. MERKERLEN, O. P., Summe

of tests manners de voir : Il. mbanasano.

Margia moralis, Paris. 1931, t. II, p. 97.

Micropase, rejetée par tous les théologiens opposés au probabil nest est très laible, du fait qu'elle concède que le sess moral d'insperience probable n'est plus conforme à ses sess philosphéque. Lu morale doit être fondée sur une saine philosphéque.

<sup>2.</sup> C'est une citation d'Isaïe, VIII, 23. et IX, 1, d'après l'hébreu. Les Psaumes parlent souvent aussi de ceux qui sont assis dans les ténèbres et les ombres de la mort. Cf. Ps. 87, 7; 106, 10, 14

#### L'art des contrastes

Le philosophe et le théologien, en contemplant le panorama intellectuel de l'ordre de la nature et celui de l'ordre de la grâce, cherchent à diminuer le plus possible la double obscurité, dont nous venons de parler, en projetant la lumière en tout sens. Mais peut-être ne se servent-ils pas assez d'habitude de l'opposition merveilleuse qui existe ici, comme dans l'ordre sensible, entre la lumière et l'ombre.

Souvent aussi ils n'expliquent pas assez pourquoi certains sommets de la vérité peuvent paraître à plusieurs si proches de graves erreurs, comme le thomisme du calvinisme, ou la vraie doctrine de l'abandon si voisine du quiétisme. Une petite déviation sur les principes mène à de monstrueuses erreurs.

Lorsqu'on vit depuis de longues années dans l'étude de ces problèmes, on est parfois très frappé de ces clairs-obscurs splendides, où l'obscurité prend une valeur du fait qu'elle met en un puissant relief la lumière divine et la lumière rationnelle qui nous éclairent dans notre voyage vers l'éternité. L'Évangile (Jean, VIII, 12) parle de cette vive opposition : « Celui qui me suit, dit Notre-Seigneur, ne marche pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de vie. » Comme le rapporte aussi saint Luc, I, 79, Zacharie, père du précurseur, remercie Dieu, dans le cantique Benedictus, d'avoir « éclairé ceux qui sont assis dans les ténèbres et les ombres de la mort, pour diriger nos pas dans la voie de la paix. » Il était déjà dit dans le Psaume XXII, 4 : « Même quand je marche dans l'ombre de la mort, je ne crains aucun mal, Seigneur, car tu es avec moi. » On chemine ainsi parmi les rayons et les ombres.



### Le clair-obscur sensible.

Cette vive opposition de la lumière et de l'obscurité
dans l'ordre intellectuel peut mieux s'entendre,

dans l'ordre intellectuel peut mieux s'entendre, semble-t-il, si l'on réfléchit un instant à ce qu'ont dit de grands peintres à propos du clair-obscur dans l'ordre sensible. Le clair-obscur est un terme de peinture, qui

désigne une manière de traiter ou de distribuer dans un tableau les jours et les ombres de façon à bien détacher les figures. Le clair-obscur fut à certains artistes d'une grande ressource pour obtenir le relief. Les peintres épris de la lumière, comme Véronèse et plusieurs artistes de l'école vénitienne, s'en servent fort peu ; ils cherchent à indiquer les plans des objets au moyen des nuances, des teintes, des demi-teintes et des couleurs vierges. Chez eux, le fond du tableau est le plus souvent aussi lumineux que le premier plan. Il y a au point de vue intellectuel, quelque chose de semblable en la plupart des œuvres philosophiques et théologiques qui se servent très peu ou pour ainsi dire pas du clair-obscur intellectuel ; elles exposent fort brièvement les erreurs et les difficultés des grands problèmes et excluent les ombres le plus possible ; mais souvent aussi la vérité y a peu de relief. C'est ainsi qu'en plusieurs manuels on ne voit pas la difficulté des problèmes.

Il y a par opposition des peintres qui, dit-on en style technique, *font noir*, accumulent les ombres en certaines parties et font arriver la lumière sur

144

leurs tableaux par des issues restreintes, comme l'architecture le fait en certaines églises. Ils obtiennent ainsi des effets d'une grande vigueur, mais au détriment des couleurs, de la légèreté et de la fluidité de certaines ombres. Cette méthode a encore l'inconvénient de supprimer des reflets. Dans cet excès sont tombés bien des peintres flamands et des italiens du XVIe siècle. Le grand maître du clair-obscur est Rembrandt, qui ne laissait à la lumière qu'un huitième environ de sa toile. De grands peintres se sont préoccupés de régir par des lois mathématiques les proportions du clair-obscur. Titien livre à la lumière un quart de sa toile, un quart aux demi-teintes, un quart à l'ombre. Le Corrège suit à peu près cette donnée. Aujourd'hui le dessin et l'eau-forte font encore grand usage du clair-obscur.

Il y a quelque chose de semblable en musique; le drame lyrique en a tiré de grands effets : il suffit de se rappeler certains leitunctivs wagnériens, celui de la haine ou celui de la lance, ou encore l'oppesition des deux leitunctivs de l'ouverture de Tannhaüser, celui de la perdition et celui du salut.

On a dit aussi des symphonies de Beethoven, « qu'elles se plaisent à imiter les orages, à reproduire, en les transposant, ces frappants contrastes de ténèbres et de clarté qui déchirent parfois l'horizon visible. »

\*\*

Le clair-obscur suprasensible dans les divers ordres

de connaissance intellectuelle.

Ce sont surtout les mystiques qui ont été captivés par le clair-obscur suprasensible, et parmi eux spécialement saint Jean de la Croix, dans Nuit obscure et Vive flamme d'amour, et la Bienheureuse obsture et vvo namme a umour, et a Dientierelese Angèle de Foligno, en particulier dans le Livre des visions et des instructions, chap. 26 : La grande ténèbre; chap. 27 : L'ineffable; chap. 28 : La certitude; chap. 33 : L'amour vrai et l'amour men-teur; chap. 34 : La croix et la bénédiction; chap. 43 : Splendeur; chap. 46 : L'embrasement; chap. 48 : La lumière; chap. 57 : La connaissance de Dieu et de soi; chap. 65 : Les voies de l'Amour. On peut certes abuser de l'antithèse ; les roman-

tiques sont bien souvent tombés dans cet abus. Mais on peut en tirer aussi un réel parti, comme le fait l'Église en précisant les formules dogmatiques par opposition aux hérésics contraires, entre lesquelles la vérité s'élève comme un sommet entre deux abîmes. Ainsi la doctrine de l'Église sur la grace et la prédestination s'élève comme un point culminant entre le pélagianisme et le semipélagia-nisme d'une part, et le prédestinatianisme, le protestantisme et le jansénisme de l'autre.

Tous les théologiens connaissent ces vigoureuses oppositions. Il importe souverainement de les bien traiter, en se rappelant que la Providence, qui ne permet le mal que pour un plus grand bien, ne permet aussi l'erreur et ses divagations contraires, que pour faire apparaître dans un plus grand relief la vérité. Dès lors comme le peintre, dans le clair-obscur, se sert des ombres pour faire valoir la lumière, le philosophe peut et doit se servir des erreurs opposées entre elles, en les définissant très exactement, pour mettre en relief la vérité, et montrer ce qui distingue l'obscurité supérieure, à

laquelle il aboutit, de celle qui se trouve dans

l'incohérence et les contradictions des diverses formes du faux.

Notons ici quelques cas de ces clairs-obscurs intellectuels que nous avons exposés ailleurs.

La doctrine aristotélicienne de l'acte et de la puis-

sance s'élève au-dessus du monisme immuable de Parménide et de l'évolutionnisme absolu d'Héraclite Et comme rien n'est intelligible qu'autant qu'il est en acte, ou déterminé, cette doctrine, développée par saint Thomas, est claire par la place qu'elle fait à l'acte, obscure par celle faite à la puissance, qui est une capacité réelle de perfection, capacité réelle qui est un milieu mystérieux entre l'acte si minime soit-il et le pur néant. La puissance réelle (passive ou active) n'est pas le néant, ni une négation, ni une privation, ni la simple possibilité prérequise à la création ex nihilo; elle n'est pourtant pas encore l'acte, si imparfait qu'on le suppose. Et elle n'est intelligible que par l'acte auquel elle est ordonnée : nihil est intelligibile nisi in quantum est in actu. Qui pourrait, avant d'avoir jamais vu un chêne, connaître que le chêne est en puissance dans le germe contenu dans un gland?

De même la doctrine de la matière et de la forme, qui s'élève au-dessus de l'atomisme mécaniste et du dynamisme, en gardant ce que chacun d'eux a de vrai, est intellectuellement claire par la forme, obscure par la matière, pure puissance! Celle-ci,

i. La matière première peut devenir air, eau, terre, charbon incandescent. De peut devenir plante, ou animal. Mais pat elle-mème elle d'a encore acuence de ces formes en acte : M'adid, ser que acuence de ces formes en acte : M'adid, ser que que que par sa relation à l'actor. Elle n'est dès lors intéligible que par sa relation à l'actor ou à la

avons-nous dit, répugne en quelque sorte à l'intelligibilité, laquelle s'obtient par abstraction a materia, saltem a materia singulari. C'est là l'obscurité inférieure, au-dessous des frontières de l'intelligibilité. Au contraire lorsqu'on s'élève de la matière brute

Au contraire lorsqu'on s'élève de la matière brute la vie de la plante, on trouve pour définir la vie une obscurité supérieure, car la vie comme telle et une perfection abolue (simplicier simples) attribable, analogiquement et au sens propre, à Dieu, à l'ange, à l'homme, à l'animal, à la plante. La vie n'et pas un genre, mais, au-dessus des genres, un anlogue, difficile à définir, car cette définition doit powoir s'appliquer au sens propre proportionnelement à Dieu, qui est la Vie même, et au brin d'ârbet, qui est lien à propement parler vivant¹. Même difficulté lorsque nous nous élevons de la de la plante à la plus élémentaire sensation

Meme difficulté lorsque nous nous élevons de la vie de la plante à la plus élémentaire sensation duffic avec les plantes à la plus élémentaire sensation de la plante de la connaissance. Or la domaissance, comme la vie, est une perjection absolue (implicites simplex), attribuable, analogiquement et au sens propre, à Dieu. Il faut dès lors définir la connaissance en général (qui n'est pas un genre, mais un analogue) de façon à ce qu'elle puisse s'attribuer proportionnellement et au sens propre à Dieu et à la moindre sensation tactif de l'animal è plus inférieur. Il ne faut pas s'étonner dès lors de l'autre de l'animal plus inférieur. Il ne faut pas s'étonner dès lors

perfection déterminée qu'elle peut recevoir. Dire qu'elle est une phisante réelle passine, c'est dire qu'elle est une capacité réelle de perfection, non pas à produire, mais à recevoir. De même l'essence de toute créature par rapport à l'existence, car Dieu et al. et l'existence; nous avons l'existence; multe créature ne cal est l'existence; nous avons l'existence; multe créature ne

Pout dire: je suis l'existence, la vérité et la vie.

1. Sant Thomas, le q. 18, a. 1: quorum sit vivere; a. 2: quid sit vita; a. 3: utrum vita Deo conveniat; a. 4: utrum comini in Due conveniation conveniatio

de trouver ici une obscurité supérieure, très différente de celle qui se trouve dans une théorie matérialiste ou dans une théorie idéaliste de la sensation. Selon la conception aristotélicienne et thomiste, cognoscens differt a non cognoscente broad potest QUODAMMODO FIERI ALIUD A SE1, le connaissant diffère du non-connaissant, en tant qu'il peut d'une certaine facon devenir un autre que soi, c'està-dire devenir en quelque manière la réalité connue. Cette conception s'élève au-dessus de la théorie matérialiste, qui méconnaît l'originalité de la sensation, pour la réduire à quelque chose d'inférieur à elle, et aussi au-dessus de la théorie idéaliste, qui enlève à la sensation sa valeur réelle ou sa portée. Aux veux du thomiste, ces théories nient dans le fait de la sensation, à cause de ce qu'il a d'obscur, ce qu'il a de clair, et remplacent dès lors ce qu'il y a en lui d'obscur par l'absurde.

Plus haut la théorie aristotélicienne de l'abstraction intellectuelle, due à la lumière de l'intellect agent, domine à la fois l'empirisme et l'idéalisme subjectif. Mais elle a son côté mystérieux : le mode intime de l'activité de l'intellect agent, cette faculté intellectuelle, qui ne connaît pas, mais qui fait connaître.

\*\*\*

De même la vraie notion de l'élection libre, dirigée par le jugement de l'intelligence, s'écarte et du déterminisme intellectualiste d'un Leibniz, et du libertisme qui soustrait la liberté à la direction de l'intelligence. Mais il reste un mystère dans la relation intime du dernier jugement pratique et

<sup>1.</sup> Cf. SAINT THOMAS, Is, q. 14. a. 1.

de l'élection volontaire, qui, à des points de une liver, ont une priorité mutuelle l'un par rapport à l'autre, selon le principe : causase ad invicem ssurt causas, sad in diverso genere. Il n'y a pas là contradiction, car c'est à des points de vue divers qu'auteme de la délibération, le dernier jugement pratique et libre a une proirté sur l'élection, et elle sur lui; mais il reste là quelque chose de mystérieux, sans paler de l'actualisation de l'élection créée par la cusalité divine, ni de la déviation possible, qu'est le orché!

Saint Thomas a aussi plusieurs fois noté que, pour notre intelligence, tout ce qui est relatif à l'amour reste assez obscur et souvent innommé2. Il y a à cela deux raisons : 1º Notre intelligence connaît mieux ce qui est en elle-même, que ce qui est en une autre faculté, comme la volonté; c'est ainsi que le juste est plus certain d'avoir la foi chrétienne que d'avoir la charité et d'être en état de grâce; 2º le bien, qui est l'objet de l'amour, n'est pas formellement dans l'esprit comme le vrai qui est la rectitude de notre jugement, mais il est dans les choses, et l'amour tend vers lui, comme une impulsion mystérieuse, qu'il est difficile de définir; car tout ce qui tend vers autre chose, reste en un sens potentiel, indéterminé, et seul ce qui est en acte et déterminé, est de soi intelligible. Les choses de l'amour sont ainsi connues par expérience sans

<sup>1.</sup> Nous avons longuement étudié ce double problème ailleurs : Dieu, son existence et sa nature, 6 édit., pp. 990-669.
2. Cf. [h. q. 2.7, a. 4 ad 3; q. 28, a. 4; q. 36, a. 1; q. 37, a. 1; processio amoris est minus nota et non habet nomen proprium.

150

que nous puissions les rendre parfaitement intelligibles. Cette expérience intérieure, que saint Augustin exprime en disant : « Amor meus bondus meum », contient un clair-obscur des plus captivants, quand il s'agit surtout de la vive flamme d'amour dont parle un saint Jean de la Croix.

.\*.

Enfin la doctrine catholique de la Providence et de la Prédestination s'élève elle aussi comme un sommet au-dessus des deux erreurs radicalement contraires du pélagianisme et semipélagianisme d'une part, et du protestantisme et jansénisme de l'autre.

Contre le semipélagianisme, il est certain que ## ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu, dont l'amour est cause de tout bien. C'est ce que dit nettement saint Thomas, Is, q. 20, a. 3 : « Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri. » Ce principe de prédilection, qui contient virtuellement tout le traité de la prédestination et celui de la grâce, avait été exprimé par saint Paul lorsqu'il écrivait (I Cor., IV, 7) : « Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti? Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? » C'est le fondement de l'humilité chrétienne. Saint Augustin y a beaucoup insisté contre les semipélagiens.

Mais d'autre part il n'est pas moins certain contre le protestantisme et le jansénisme, que Dieu ne commande jamais l'impossible; il ne serait ni juste ni miséricordieux, s'il ne nous rendait pas réellement et pratiquement possible, hic et nunc, l'accomplissement de ses préceptes. Aussi le Concile de Trente l' rappelle contre les protestants ce qu'avait dit saint Augustin: « Deus impossibilia non jubet, sed jubendo mond et jacere quod possis et petere quod non possis 2. » Il est donc absolument certain, par exemple, qu'au

Calvaire, pour le mauvais larron l'accomplissement du devoir fut réellement possible, et que le bon laron qui accomplit de fait son devoir, fut plus aimé et plus aidé par Dieu. Mais autant chacun de ces deux principes pris

à part est certain, autant leur intime conciliation reste obscure.

Pour voir comment ces deux principes absolument inontestables se concilient intimement, il faudrait voir comment dans l'éminence de la Délid, ou de la vie intime de Dieu, se concilient intimement l'infinie miséricorde, l'infinie justice et la souveraine liberté. Or nulle intelligence humaine ou angélique ne peut le voir avant d'avoir reçu la vision béatifique de l'essence divine.

Nous avons ici un clair-obscur des plus manifestes : autant chacun des deux principes dont nous venons de parler est clair pris en soi, autant leur intime concliation reste obscure, de cette obscurité supérieure, qui n'est autre que « la lumière inaccessible, où Dieu kabite. » (I Tim., VI, 16)

Nous reviendrons un peu plus loin (II\* Partie, chap. VI) sur ce sujet, comme sur le leitmotiv de cet ouvrage, car c'est là le plus grand des mystères dans l'ordre des choses à la fois divines et humaines, et il contient en même temps un mystère de grâce, qui en lui-même est lumineux, et un mystère d'iniquité qui en lui-même est lumineux, et un mystère d'iniquité

Denzinger, Enchiridion, nº 804.
 Saint Augustin, De Natura et gratia, c. 43. nº 50.

qui en lui-même est ténèbres. Ce que nous venons d'en dire suffit pour distinguer l'obscurité d'en haut et celle d'en bas, pour mieux discerner aussi la vraie clarté de celle qui n'en est qu'un faux reflet. Comme nous l'avons montré ailleurs il y a en Dieu pour nous quelque chose de très clair, savoir : qu'il est la Sagesse omnisciente, le souverain Bien et qu'il ne peut vouloir le mal du péché, ni directement ni indirectement : c'est là une lumière éblouissante. Mais il y a aussi en Dieu quelque chose de très obscur : la sainte permission du mal et l'intime conciliation de l'infinie justice, de l'infinie miséricorde et de la souveraine liberté. Elles ne se peuvent concilier que dans l'éminence de la Déité, qui par son élévation même est pour nous invisible et incompréhensible.

D'où vient que ce Dieu invisible, contient à la fois pour nous tant de clarté et tant d'obscurité? D'où vient ce clair-obscur si attirant et si mystérieux ?

Cela vient de ce que nous ne connaissons les perfections divines que par leur reflet dans les créatures, et alors nous pouvons bien les énumérer, comme un enfant épelle ou distingue les syllabes des mots; mais nous ne pouvons pas voir comment ces perfections divines infinies s'unissent dans la vie intime de Dieu. Ce mode d'union est trop lumineux pour nous, trop haut pour se refléter dans un miroir créé. Nous sommes un peu vis-à-vis de lui comme des hommes qui n'auraient jamais vu la lumière blanche, mais seulement les sept couleurs de l'arc-en-ciel, et qui ne connaîtraient de la blan-

<sup>1.</sup> Providence et confiance en Dieu, pp. 132-143-

cheur que le nom. Nos concepts limités, par lesquels noss nous représentons la physionomie spirituelle de Dieu, la durcissent un peu comme de petits curés de mosaîque, et c'est pourquoi nous aspirons à une connaissance supérieure à la multiplicité du discous, à la contemplation simple du mystère de la vie intime de Dieu.



Parmi les contemplatifs ceux qui ont le plus le sess du mystfer, ce sont ceux qui aiment le plus ademment Dieu et les âmes en Lui. Comme l'a dit ne leurs grands admirateurs¹, « l'amour ettend ce qu'on ne dit pas; il lit ce qui n'est pas feni, il devine ce qu'il faut deviner pour grandir. Il sugmente de ses découvertes, s'enrichit de stréors et se plaint ensuite de sa pauvreté, pour aracher de nouveaux secrets...

Le langage (de ces grands contemplatifs) est une lutte corps à corps avec les choese qui ne peuvent pas se dire... Leur éloquence consiste à se phindre de ne pouvoir dire ce qu'elle sent.. Heur land dans son voil les secrets ineffables, les mystères non révélés, elle a l'air d'un alige qui, ayant pes son évélés, elle a l'air d'un alige qui, ayant pes son évélés, elle a l'air d'un alige qui, ayant pes son évélés, elle a l'air d'un alige qui, ayant pes son évélés, elle a l'air d'un alige qui, ayant pes son évélés, elle a l'air d'un alige qui, ayant pes son évélés, elle a l'air d'un alige qui, ayant pes son évelés qu'elle qu'

I. ERNEST HELLO, préface de la traduction française du Livre des Visions et des Instructions de la Bienheureuse Angèle de Foligno.

LE CLAIR-OBSCUR INTELLECTURI. victorieuse... Il y a là des abîmes entrevus, de magni-

154

pas. »

fiques tentatives pour dire l'Ineffable... L'intelligence humaine apparaît courte et brève, et l'âme se rassure dans sa soif. Car Dieu se déclare infini, et les trésors de l'éternité ne s'épuiseront pas,

« En cette ascension, le dernier éclair éclinse tous les autres. Toutes les lumières sont des ombres auprès de la dernière lumière. Les trésors où fouille

le regard (de ces grands contemplatifs) sont inépuisables à jamais, et l'éternité promet à leur joie toujours renouvelée des fraîcheurs qui ne finiront

# DEUXIÈME PARTIE LE MYSTÈRE DES RAPPORTS

DE LA NATURE ET DE LA GRACE

Après avoir parlé du sens du mystère en général,

surtout dans l'ordre philosophique, il convient de le considérer dans le domaine théologique, en nous arrêtant aux rapports de la nature et du surnaturel. A ce point de vue nous traiterons ici des sujets suivants: 1º L'existence de l'ordre surnaturel ou

de la vie intime de Dieu; 2º La possibilité de la vision béatifique peut-elle se démontrer; 3º L'éminence de la Délité, ses attributs et les personnes divines; 4º Deux formes très différentes du surnaturel; le miracle et la grâce; 5º La surnaturalisté de la foi; 6º La prédilection divine et le surnaturalisté de la foi; 6º La prédilection divine et le surnaturalisté rotations de la vie de l'ame.

#### CHAPITRE PREMIER

## L'EXISTENCE DE L'ORDRE SURNATUREL

Pour montrer ce que doit être, surtout chez le chéologien, le sons dun systère, nous nous arrêterons particulièrement au clair-obscur qui se trouve en deux grands problèmes relatifs au rapport de la nature et de la grâce ; °0 L'existence de l'ordre de la vérité surnaturelle ex-el-el démontrable? 2º La possibilité de la vision béatifique peut-elle aussi être ricoureusement démontrée?

La première de ces deux questions, que nous avons longuement traitée il y a quelques années¹, a été reprise récemment au sujet d'un texte important du Contra Gentes². Nous examinerons les difficultés qui nous sont proposées.

# \*\*\* Un texte capital de saint Thomas.

Saint Thomas a écrit dans la Contra Gentes, l. I, c. III : « Quod sint aliqua intelligibilium divinorum, quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet... »

De Revelatione, chap. XI, 3° édit, de 1931 en deux vol.
 I. pp. 337-370; 2° édit, abrégée de 1931 en un vol., pp. 168-187.
 Revus Thomiste, juillet-septembre 1932. pp. 696-667.
 Ei-ti possible de démontrer l'existence, en Direc, d'un ordre de mysters strictment surnaturels? Fr. M. Cowarz, O. p.

On le reconnaît!: « Notre Docteur se demande (ici) s'il y a en Dieu des mystères strictement sunnaturels. C'est bien notre question. Sans aucum doute, répond-il: « evidentissime apparet », Et pourquoi? Parce que nous n'atteignons pas la sub-stance divine en elle-même « quidditative »; elle ne nous est connue que très imparfaitement dans le miroir des créatures, en lesquelles ne s'épuise pas la virtualité de leur cause. Si déjà tant de sexret nous demeurent voilés dans les êtres sensibles qui nous entourent, combien plus l'essence divine doit-elle contenir de mystères inefables ? »

Puis on ajoute, ibid:
«Ce sont là raisons de pure convenance, et ce qui

le montre bien, c'est la conclusion pratique qu'en tre saint Thoms: « Nor igitur omne quod de Deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, statin quasi faisum est abjiciendam... » Il ne faut pas rejete tout de suite, sous prétexte qu'on ne peut les démontrer, des mystères incompréhensibles comme celui de la Tinité... Rien d'impossible a priori, à ce qu'il y ait en Dieu des vérités absolument transcendantes, strictement surnaturelles : mais nous sommes loin d'une preuve rigoureusement démonstrative de leur existence. »

Est-ce là vraiment le sens des paroles de saint Thomas : Evidentissime apparet, et de l'argument qui les suit? N'a-t-il voulu donner ici que des araisons de pure convenance » et non pas une raison démonstrative?

Remarquons d'abord que s'il prouvait seulement

1. Revue Thomiste, juillet-septembre 1932, p. 665.

que l'ordre des vérités surnaturelles est réellement dossible en Dieu, ou qu'il ne répugne pas intrinsequement a parte rei, l'existence de cet ordre suivrait immédiatement, parce que « in necessariis, existentia sequitur immediate possibilitatem; in hoc necessaria different a contingentibus ». Dans les choses nécessaires, l'existence suit immédiatement la possibilité. Si nous pouvions démontrer par la seule raison que la Trinité est réellement possible en Dieu, ou qu'elle ne répugne pas intrinsèquement a parte rei, il s'ensuivrait que la Trinité existe1. Tout ce que les théologiens montrent, c'est que nul ne peut prouver qu'il y a une contradiction dans l'énoncé du dogme de la Trinité 2.

 C'est ainsi que fut condamné Rosmini qui voulait prouver par l'absurde la possibilité intrinséque de la Trinité, et son existence, puisque la Trinité est nécessaire et non contingente comme l'Incarnation. Cf. Denzinger, nº 1915 : « Revelato mysterio S.S. Trinitatis, potest ipsius existentia demonstrari argumentis mere speculativis, negativis quidem et indirectis, hujus modi times ut, per ipsa, veritas illa ad philosophicas disciplinas revocetur. > On arrive ainsi au semirationalisme, c'est-à-dire à la confusion de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. Et, si plusieurs semirationalistes reconnaissaient qu'on ne peut prouver l'existence du mystère de l'Incarnation, ce n'est pas parce que, à leurs yeux, il était essentiellement surnaturel, mais parce qu'il était contingent, comme l'instant du commencement

du monde physique ou l'heure de sa fin. 2. C'est pourquoi saint Thomas dit, in Boetium de Trinitate,

q. 2, a. 3 : « In sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti : Primo ad demonstrandum ca quae sunt praeambula fidei, secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt adei... et ad resistendum his quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo en esse falsa, sive ostendendo en non esse necessaria. Aussi les thomistes disent-ils communément, comme par exemple Billuart, Cursus Theol., de Trinitate, diss. proem. a. IV : Nec ctiam possibilitatem hujus mysterii (Trinitatis) posse sola ratione naturali evinci. Potest probari hoc mysterium bon involvere contradictionem positive et evidenter, nego; regative et probabiliter, concedo. Hoc quidem sufficit ut hoc

mysterium non judicetur impossibile, non tamen ut cognoscatur evidenter possibile ». Saint Thomas ne dit-il rien de plus en Mais s'il s'agit non plus de la possibilité intrinsèque et de l'existence de tel mystère sumature en particulier, mais seulement, d'une laçon générale et globale, de la possibilité et de l'existence de l'outre de ces mystères en Dieu, notre raison est-elle aussi impuissante ?

Lorsque saint Thomas, dans le passage cité du Contra Gents. J. I., c. III, cettir : ¿ Quod autent distaigua Contra Gents. J. I., c. III, cettir : ¿ Quod autent distaigua (sans déterminer aucun en particulier) intelligibilium divinorum, quae humana rationis peut excedant ingenium, evidentissime apparet », veut-il se excedant ingenium, evidentissime apparet », veut-il se contenter de donner une » raison de pure contenter de donner une » raison de pure contenter de donner une » raison de pure contente de chacun des mystères surraison de pure de chacun des mystères surraisurels en particular de ceux de la Trinité, de l'Incarnation, de la Vision béstifique. P

Quel est le sens de cet « evidentissime apparet »? Tout d'abord : jamais saint Thomas ne présent ainsi des « raisons de pure convenance »; il dit, par exemple, à propos du mystère de la Trinité pries particulier: 19, a 32. a. 1, ad 2m : a Trinitate posits, congruunt hujusnodi rationes ; non tamen ita, quol per has rationes sufficiente probetur Trinitas peromarum ». Nous sommes loin ici de uvidentissime apparti.

Du reste, le sens de ces mots is forts est determise par los de la companio de la companio de la companio de parte de la companio del la companio de la companio del la companio del la companio de la companio del la com

disant de l'existence de l'ordre surnaturel : « Evidentissime apparet »? Contra Gentes, I. c. 3.

Nous allons voir, par l'étude attentive de ce texte, que la preuve de saint Thomas est prise de cetiquo a négligé de considérer dans les objections qu'on nous adresse, que l'OBJET FORMEL de l'infecteure duine debpase infiniment l'objet propue de teste intelligence créte et créable; et que, par suite, ce qui appartient per se primo, c'est-à-dire essentiel-lement et immédiatement à cet objet formel propre de l'intelligence divine, ne peut être conun naturel mensir par aucune intelligence créée ou créable!

r. En formulant ces objections, on n'a pas pris garde que l'argument que l'on critique considère la Déilé, non pas matériellement ut res est, mais formellement ut objectum est; distinction familière à tous les théologiens (cf. CAJETAN, in Iam, q. 1, a. 3, nº V), et qui ne doit pas échapper à l'apologiste s'il veut traiter un peu profondément les problèmes qu'il se pose. Nous maintenons, cela va sans dire, ce que nous avons exposé ailleurs (De Revelatione, c. 2), que l'apologétique ne peut bien faire tout ce qu'elle doit faire que si elle est une fonction rationnelle de la théologie qui, comme sagesse, défend ses propres principes au lieu d'en con-ser la défense à une autre science (Cf. Saint Thomas, I\*, q. 1, a. 8). Ainsi on enseigne communément en théologie que le même Dieu (la même réalité divine ut res est) peut être connu de façon très différente, ut objectum est. C'est ainsi que Dieu est connu sab ratione entis par la métaphysique dont l'objet formel est l'être en tant qu'être ; il est connu sub ratione Deitatis clare oiss par lui-même et par les bienheureux; il est connu sub rollone Deltatis obscure revelatae par la foi infuse. Le motif formel de cette dernière est la revelatio formalis et celui de la sacrée théologie est la revelatio virtualis.

Cest ainsi qu'on enseigne assez communément cette propositios : «Objectum formale quod sacrae theologiae est Deus sub fations Deitaits; objectum e)us formale quo est divina revelatio vitualis ». Cf. par exemple Billuar, Curs. Theo!. Dissert.

proem., art. V, et beaucoup d'autres thomistes. Par là, la sacrée théologie est très supérieure à la théologie

naturale, qualificate succoping est tree superments a surmine qualificate qualificate de la médisplusion de solution de Septeman cette de la médisplusion de solution attendant de la médisplusion de savois simi formulé l'argument qu'on critique : « Ex creaturin non pôtest cognosio positive Duis sui misima ratione Distainis, Acqui poblet de la companie de la compa

S'il y a, en effet, un objet formel qui peut constituer un ordre nouveau et tout à fait transcendant, c'est manifestement celui de l'intelligence divine, Comme au-dessus du règne minéral et du règne végétal apparaît le règne animal, avec la sensation et l'objet formel de celle-ci (non ut res, sed ut objectum est). puis le règne de l'homme avec l'objet propre de l'intelligence humaine, au dessus le règne angélique avec l'objet propre de l'intelligence angélique; ainsi, au sommet de tout, le règne de Dieu ou l'ordre de la vérité et de la vie surnaturelles (surnaturelles pour l'homme et pour l'ange) apparaît avec l'obje formel de l'intelligence divine, inaccessible aux forces naturelles de toute intelligence créée et créable. Et quand nous disons : l'objet formel propre de l'intelligence divine, nous n'entendons certes pas l'essence divine connue dans le miroir des créatures (c'està-dire dans un objet formel inférieur) comme la racine cachée des attributs divins naturellement connaissables, dont parle la philosophie. Nous entendons l'essence divine prise en elle-même, la Déité comme telle, non pas en tant qu'être, en tant qu'une, etc., mais en tant que Déité, la vie intime de Dieu1. C'est ce que saint Thomas exprime en disant, Ia, q. I, a. 6: « Sacra doctrina (supra metaphysicam) propriissime determinat de Deo, secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud, quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cogno-

Comme le sens du goût atteint le lait, per exemple, comme doux et non pas comme être, guarte atting le duker sté duier son ur su set, le philosophe atteint Dieux comme être et non pas comme le philosophe atteint Dieux omme être et non pas comme et primaire au sens su sens su sens su sens su sens su sens su ser terminologie est, sub intima et propria vatione Deitaits. C'est la terminologie est, sub intima et propria vatione Deitaits. C'est la cette distincionante en thécôtige. l'appoigétique ne peut ignore?

verunt) ut dicitur ad Rom. I, 19: « Quod notum est Dei, manifestum est in illis », sed etiam quantum AD ID, QUOD NOTUM EST SIBI SOLI DE SEIFSO et aliis per revelationem communicatum. »

Il est clair, pour la seule raison, que l'intelligence divine doit avoir un objet formel propre, et s'il y a un objet formel qui peut constituer un ordre nouveau et absolument transcendant, c'est celui-là. Nous pouvons connaître naturellement Dieu sub ratione outis, comme Premier Être, Première Vérité, Première Bonté. Première Intelligence, etc. : car l'être, la vérité, la bonté peuvent être naturellement participés dans l'ordre créé et sont donc naturellement connus. Mais pouvons-nous connaître naturellement Dieu sub ratione Deitatis, comme Dieu, en sa vie intime, en ce qu'il a d'éminemment propre? Pour cela, il faudrait que la Déité comme telle soit naturellement participable dans l'ordre créé, il faudrait qu'on puisse dire de la nature humaine ou d'une nature angélique créée ou créable, qu'elle est une participation formelle de la nature divine. Cela n'est vrai que de la grâce, participation de la vie intime de Dieu, et le dire d'une nature créée ce serait admettre, nous le verrons, la confusion panthéistique de cette nature créée (qui ne pourrait être élevée à un ordre supérieur) et de Dieu.

N'est-ce pas là le sens de l'evidentissime apparet de saint Thomas dans le Contra Gentes, l. I, c. III? Lisons attentivement tout ce texte, en soulignant

en lui ce qu'il y a de plus formel :

" Est autem in his, quae de Deo confitemur duplex ceritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo,

quae omnem jacultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum (mystères strictement

### 164 L'EXISTENCE DE L'ORDRE SURNATUREL

surnaturels). Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertinger potest, sicut est Deum esse, Deum sesse unum, et alia hujusmodi (vérités naturelis, qui restent pourtant mystérieuses à raison du made, selon lequel l'étre, l'unité, la bonté, etc., sont en Dieu), quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt ducti naturalis lumine rationis.

« Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum, quae himannae rationis penitus excelant ingmina, evidentissime apparet. (Il 3-sigt bien de l'existence en Dieu de l'ordre des mystères surnaturels, pri en général, sans en viser aucun en particulier).
« Quum enim principium totius scientiae, quam

de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiae ipsius, eo quod, secundum doctrinam Philosophi (Anal. post., 1. II, c. 3) demonstrationis principium est « quod quid est », oportet quod secundum modum, quo substantia intelligitur, sit eorum modus quae de re illa cognoscuntur. Unde, si intellectus humanus alicujus rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilium illius rei facultatem humanae rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit. (Ceci n'est pas seulement probable, mais certain déjà pour la seule raison.) Nam ad substantiam ipsius (Dei) capiendam, intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, quum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea quae in sensu non cadunt non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum congitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intenecum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur quin sir (voilà la connaissance quidditative de Dieu sub ratione Deitatis) cum sint effectus causar sirialem non aequantes. Docitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognosintellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Doe quia est et alia hajasmodi, quae oportet alirbità primo principio. (De cela saint Thomas ne se contente pas de conclure: Done l'essence divine en tant que racine cachée des attributs divina aturellement connaissables, reste mystérieuse. Il va plus loin.) Sunt igitur quaedam intelligibilium inimenum, quae humanea rationi sunt pervia, Que-DAM YERO QUAE OMNINO VIM HUMANAE RATIONIS EXERDINT. 9

Parmi ces dernières vérités, il a mis au début de cet article : « Deum esse trinum et unum » el i a dit « quod autem sint aliqua (sans préciser aucun mystère surnaturel en particulier) intelligibilium divinorum, quae humanae rationis penitus cuedant ingenium, evidentissime apparet. »

Est-ce là un argument « de pure convenance », couse ceux invoqués pour manifester la vérité du dogme de la Trinité en particulier? On voit, au contraire, par la nécessité des prémisses invoquées que saint Thomas veut donner un argument démonstratif, et c'est pourquoi il a écrit : « evidentissime papear e » Voir le commentaire de Estrarjonsis.

ssparts Noir le commentaire de Ferrariensis. L'argument suivant formulé par saint Thomas au même endroit est encore plus fort, car il vaut, out par la lettre même, non seulement pour les forces naturelles de l'intelligence humaine, mais pour celles de l'intelligence angélique (créée ou réable), et cet argument est précisément fondé,

I. Pour connaître tout ce qu'il y a d'intelligible dans une case (omnia intelligibilia alicujus rei), il faut atteindre son essence même. Or, l'intelligence humaine ne peut pas atteindre attatellement l'essence divine comme telle. Donc.

#### 166 L'EXISTENCE DE L'ORDRE SURNATUREI.

comme nous l'annoncions, sur ceci : que l'objet formé propre de l'intélligence divine dépasse infinimier d'ibijet propre de toute intelligence humaine ou angélique, et donc que ce qui appartient pre primo essentiellement et immédiatement à cet objet formel de l'intélligence divine, c'està-dire à la Détié comme telle (et non pas à Dieu comme Prenie Etre, Première Intélligence, naturellement connaissable) ne peut être naturellement connaissable ne peut être naturellement connu (même obscurément) par aucune intélligence créée. C'est l'ordre de la vie intime de Dieu comme telle. Saint Thomas dit en effet, tibié. :

a Adhuc ex intelligibilium gradibus idem est facile videre. (C'est même une chose facile à voir, am moins pour les sages; est enim quid per se notum pro sapientibus quod ea quae pertinent per se et

pro sapientibus quod ea quae pertinent per se et immediate ad objectum formale et proprium intellectus divini superant omnino vires naturales cujuslibet intellectus creati. Saint Thomas le montre aisément par ce qui suit). Duorum enim, quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille cujus intellectus est elevatior multa intelligit quae alius omnino capere non potest, sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiae subtiles considerationes capere potest. Intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotae... Cognoscit quidem angelus Deum ex nobiliori effectu quam homo (scil. ex sua propria essentia mere spirituali)... Multo amplius iniellectus divinus exceli angelicum, quam angelicus humanum. Ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam adacquat, et ideo perfecte de se intelligit quin est, et omnia cognoscit quae de seipso intelligibilia sunt. non autom naturali cognitione angelus de Deo cognoscii qui sst, quia et ipas substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causae virtutus non adacquans. Unde non omnia, quae in seipso Dess intelligit, angelus naturali cognitione capere potat; nec ad omnia, quae angelus naturali sua virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda.»

Cet argument, comme le précédent, repose sur des pénisses certaines et non seulement probables, et on ne suaruit y voir seulement une « raison de pure convenance ». Cet pourquoi sint Thomas a ceit au début : « Quod sint aliqua intelligibilium divinorum, quae humanae rationis penitus excedant insenium, raidentissime abpart penitus excedant insenium excedentissime abpart penitus excedant insenium excedentissime abpart penitus excedant insenium excedentissime abpart penitus excedentis excedentissime abpart penitus excede

Or, l'argument que nous avons proposé dans le de Revelatione, chap. XI (t. I, p. 348) n'est que le résumé de ces arguments de saint Thomas. Nous avons écrit :

«Ex creaturis non potest cognosci positive Deus sub intima ratione Deitatis. «Atqui medium objectivum naturale cujuslibet

intellectus creati non potest esse nisi creatura.

Ergo ex suo medio objectivo naturali nullus intellectus creatus potest positive cognoscere ea quae pertinent immediate ad Deum sub intima ratione Deitatis; hace proinde constituunt ordinem veritatis supernaturalis.

Pour qu'on ne se méprenne pas sur le sens de l'expression s'immediate ad Deum sub intima ratione Deitatis » nous avons ajouté en note : 4 immediate idem est ac per se primo, sicut homo est per se mei est ac per se primo, sicut homo est per se mei rationalis, dum per se non primo est vivens aut animal, et per accidens est albus vel musicus. »

Tout cela revient à dire : ce qui appartient essen-

#### 168 L'EXISTENCE DE L'ORDRE SURNATUREI.

tiellement et immédiatement à L'OBJET FORMEI. PROPRE DE L'INTELLIGENCE DIVINE, EST INACCES-SIBLE AUX FORCES NATURELLES DE TOUTE INTEL. LIGENCE CRÉÉE ET CRÉABLE, et constitue donc l'ordre de la vérité surnaturelle ; cela sous peine de confusion panthéistique de l'intelligence créée et de l'intelligence incréée. Elles ne peuvent avoir le même objet forme spécificateur. Notre intelligence ne peut atteindre, par ses forces naturelles, même si confusément que ce soit, l'objet formel de l'intelligence divine : elle serait déjà du même ordre, et il faudrait dire de notre intelligence naturelle ce qu'on dit de la grâce sanctifiante, qu'elle est une participation de la nature divine. Dès lors, l'élévation de notre intelligence à un ordre surnaturel serait impossible. Elle appartiendrait déià par nature à cet ordre.

\*\*\*

Deus sub ratione Deitatis, c'est ce que saint Paul appelle «les projondeurs de Dieu «tans le fameux texte I Cor., II, 10-12 : « Quod oculus non vidit, neuris audivit, nec în cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum; nobis attent revelavit Deus per Spiritum suum : Spiritus tenin omnia scrutatur etiam projunda Dei, Quis eniin omnia scrutatur etiam projunda Dei, Quis eniin omnia scrutatur etiam projunda Dei sunt, seminosimum scri quae sunt homninis, suis si spiritus homninis, qui in spos cas I Ita et quae Dei sunt, memo cognout, mis Spiritus Dei. »

Saint Thomas nous disait tout à l'heure au sujet de l'existence de l'ordre de la vérité et de la vie surnaturelles Dieu : « evidentissime apparet » et « facile est videre ». Saint Paul avait déjà dit de même à la fin du texte que nous venons de citer : « L'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dien. Car qui d'entre les hommes connaît ce qui seass dans l'homme (dans sa vie intime, dans la conversation intime de chacun avec soi-même), si ce s'est l'esprit de l'homme qui cet en lui ? De même, personne ne connaît ce qui est en Dieu (en sa vie intime, en sa Deité comme telle), si ce s'est l'Esprit de Dieu s. C'est ce que saint Thomas appelle, nous l'avons vu, l'a, q. 7, a. 6; « Deus quantum ad id, quad soium est sibi soli de seipso, et allis per revela-incern.

Voir aussi Contra Gentes, 1. I, c. 9, 1. II, c. 4 et l. IV, c. 1 et Is, q. 62, a. 2, etc.

Dans son Commentaire in Ep. I, ad Cor. II, 10-12, saint Thomas écrit : « Dicuntur autem projunda Da sa quae in ipso latent et non ea quae de ipso per creaturas cognoscuntur, quae quasi susperficiateurs destrute sesse. » Si la vie intime de chaque homme n'est connue que de lui seul et de Dieu, s'îl ne veut pas la révéler aux autres, à plus forte raison la vie intime de Dieu n'est connue que de lui seul et de ceux à qui il veut la révéler. Ce n'est pas là une chose simplement probable, c'est une chose estimplement probable, c'est une chose seules forces, une fois du moins que le problème est posé.

## Réponse aux difficultés.

On voit, dès lors, la réponse à faire aux objections qui ont été formulées <sup>1</sup>. Elles ne considèrent la Déité que matériellement ut res est, non formellement, ut est

I. Cf. Revus Thomiste, juillet-septembre 1932, pp. 660-667.

obiectum notum « soli Deo et aliis per revelationem »

Première objection. — « Le mode selon leque existe un attribut naturel (attribut divin naturel, element connaissable) quelconque, la Boate, par exemple, est aussi absolument propre et incommunicable comme tel : la bonté divine, celle que nous connaissons par notre raison, est-elle pour autant du surnaturel strict?

Réponse. — Non. certes. car nous savons, sans la révélation, qu'elle existe en Dieu « formaliter eminenter », et nous la connaissons analogiquement par la bonté participée, sans savoir pourtant ce qu'est en soi le mode selon lequel elle se trouve éminemment en Dieu, fondue sans aucune distinction réelle avec les autres perfections absolues, sagesse, justice, etc. Au contraire, pour ce qui est de la Déité comme telle, nous ne pouvons, sans révélation, la connaître analogiquement par une participation d'elle-même, elle n'est pas participable par les natures créées; elle-même est cette éminence inaccessible en laquelle s'identifient, sans se détruire, les perfections simpliciter simplices naturellement participables. Nous ne pouvons connaître naturellement ce qu'est la Déité, ni ce qui lui convient per se primo, essentiellement et immédiatement, comme la rationabilité convient à l'homme. Vis-à-vis d'elle, nous sommes un peu comme des hommes qui n'auraient jamais vu la lumière blanche, mais seulement les sept couleurs de l'arc-en-ciel, et qui sauraient que ces sept couleurs dérivent d'une source éminente, sans pouvoir dire ce qu'elle est<sup>1</sup>.

Il y a cependant cette différence que les sept couleurs ne sont dans la lumière blanche que virtualite eminente, tatis que les perfections divines, naturellement participables et naturellement connaissables, sont dans la Détté formaliter

Pour le bien entendre, il faut se rappeler que la Didit telle qu'elle est en soi (Deitas sicuti est et dere visa) contient actiu experience les attributs diviss, tandis que Dieu connu comme l'Étes même absistant ne les contient que actiu IMPLICITE; on les détait en effet progressivement de ce que Dieu est l'être même, et il y a entre la nature divine aissi imparfaitement conque et les attributs une distinction de raison mineure, qui, comme distinction, n'est nullement dans la réalité divine. Tel est l'enségnement commun des thomistes, et il suffit dy réfléchir pour voir qu'îl en est ainsi. Dieu n'est pas un caumulus de perfections naturellement connaissables, il est plus que cela.<sup>3</sup>

la Détit comme telle ne l'est pas. L'affirmer serait admettre la confusion panthésitque de Dieu et d'une nature créée qui serait essentiellement une participation de la nature divine, et qui, si elle missaire. Sie Dettas simul est ease et formaliter super ess. Cl Califan in 1ºm. q. 30. a. 1, nº VIII : Res divina prior serie et commissed differentis (pius : est enim super esse et esse esse et super esse et esse et esse esse et esse et esse et esse esse et esse esse et esse e

1. Veir chez les Commentateurs de saint Thomas, au début du Traité de Dieu, la thèse classique : « Attributa divina a se isvicem ab essonita distingunutur distinctione virtuali seu rationis ratiocinatae misori, per modum implicit et expliciti. »
Il est clair que cette distinction de ration n'existe plus dans la vision au que cette distinction de ration n'existe plus dans la vision.

<sup>11</sup> ist clair que cette distinction de raison n'existe plus dans le vision béatifique qui atteint Dieu immédiatement tel qu'il est en soi

2. Si le formel constitutif de Dieu tel qu'il est en soi était

son pas la Dillé, mais l'Elpone Extrateristicat, Dieu serait un communité présentation de la direction de la d

était douée d'intelligence, aurait le même objet formel spécificateur que l'intelligence divine, le même objet formel spécificateur au moins obscurément connu, comme l'intelligence du plus ignorant des hommes a le même objet spécificateur que celle du plus grand philosophe.

Deuxième objection. — L'essence divine, objet de la Théodicée, n'est pourtant pas un mystère strictement surnature!

Réponse. — L'essence divine est connue par la Théodicée non sub ratione Deitatis, mais sub ratione entis, in speculo sensibilium, dans un objet formel inférieur.

Atteindre ainsi Dieu du dehors, comme être, comme Premier être, et Première Intelligence ordonnatrice, ce n'est pas encore l'atteindre en ce qu'il a de plus intime.

Instance. — « Et que sais-je moi de ce plus intime, qui comporterait des mystères dont la nature (créée), si belle qu'elle soit, si belle qu'elle pût être, serait incapable de rien manifester à aucun esprit créé ou créable? »

Réponse. — « Ce plus intime », c'est l'objel formé proprée de l'intélligence divine, qui dépasse infiniment l'objet propre de toute intelligence créée ou créable. Cest la Détic comme telle, qui n'est pas naturalement participable. Si elle était participée dans une nature angélique très élevée, cette nature serait douée d'une intelligence naturelle, qui aurait le même objet formed que l'intelligence incréée. Cet ange.

dès lors, ne pourrait être élevé à l'ordre surnaturel 1. Cela nous apparaît sans doute beaucoup mieux

Cet ange ne pourrait être élevé qu'à l'ordre d'union hypostatique, dont il ne s'agit pas ici; et encore ce ne serait pas se personne qui y serait élevée.

agels la révélation, mais même sans elle les philosophes peuvent savoir que Dieu, qu'ils atteligenomme pranier dire, a une vie intime que nous ne surions naturellement comaître. Dès lors cette vie intime de Dieu, comme telle, constitue un ordre de conaissance plus élevé, un ordre de mysètres le constitutif formel pin y aurait-il là qu'un seul mysètre: le constitutif formel la Déité, telle qu'elle est est, sisseit est éle no pas connue dans un objet formel inférieur), cela suffirait, et être élevé à le conaistre ce serait être élevé à un ordre absolument supérieur de vérité et de vie, inaccessible aux forces maturelles de tout esprit créé ou créable.

Demuire objection. — « On a beau arguer de la vie intime de Dieu, cette vie ne comporte pas nécssairement des mystères surnaturels. S'il en anécssairement des mystères surnaturels. S'il en par la foi, c'est, nous dit la théologie, qu'il s'n appariement pas à l'ordre de l'essence dévine, mais à celui dis personnes, lequel n'est pas engagé dans la création, puisque la vertu créatrice de Dieu est commune à toute la Trinité (1), q. 32, a. 1), »

Réfons.— La Déité comme telle ou la vie nitime de Dieu, comporte en soi une unité absolument éminent, inaccessible à la raison, celle préciément qui subsiste malgré la Trinité des Personnes. Ele importe aussi une fécondité infinie ad intra; cette fécondité nous est manifestée sans doute par a Trinité des personnes, mais le Père engendre, non par volonté libre, mais par sa nature, « Filius et genitus ex natura vel substantia Patris ».

N'oublions pas non plus que la grâce sanctifiante est une participation de la nature divine et non des personnes.

### 174 L'EXISTENCE DE L'ORDRE SURNATUREL

Il reste qu'il faut maintenir, sans l'atténuer, ce qu'a écrit saint Thomas, Contra Gentes, l. I, c. 3; « Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum. quae humanae rationis penitus excedant ingenium evidentissime apparet ». En d'autres termes, il y a dans la Déité, objet formel de l'intelligence divine, infiniment supérieur à l'objet propre de toute intel-ligence créée, des vérités intelligibles, inaccessibles à toute intelligence créée, c'est-à-dire des mystères surnaturels ; nous ne pouvons pas, sans la révélation, connaître le moindre d'entre eux, ni en nommer un seul, mais il y en a. Autrement il n'y aurait entre l'objet propre de l'intelligence divine et celui de l'intelligence créée que la différence de l'obscur au clair ou du confus au distinct, celle qui existe entre la connaissance de l'homme le moins cultivé et celle du plus grand philosophe. La distance est déjà beaucoup plus grande entre la conaissance du plus grand philosophe et celle du dernier des anges. Et donc elle est incomparablement plus grande encore lorsqu'il s'agit de l'objet formel de l'intelligence divine et de ce qui lui appartient per se primo essentiellement et immédiatement : « Multo amplius intellectus divinus excedit angelicum, quam angelicus humanum. » (Contra Gentes, 1. I, c. 3).

Îl y a un abîme entre comaître l'existence de la Dêtit in speculo sensibilium (dans un objet formul inférieur) comme racine cachée des perfections divines naturellement connaissables, et la connaître comme Dieu sell peut la faire comaître à d'autres intelligences par révélation surnaturelle.

C'est, là, connaître Dieu « non solum quantum

OU DE LA VIE INTIME DE DIEU ad illud quod est per creaturas cognoscibile, sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de

seipso, et aliis per revelationem communicatum ». Is a. r. a. 6. Il v a déjà une grande distance entre connaître le Souverain Pontife du dehors, par ce que tout le monde peut savoir, et connaître les secrets de sa vie intime ; à plus forte raison s'il s'agit des secrets de la vie intime de Dieu, non seulement de ses actes libres, mais de sa nature

divine en tant que divine, de la Déité comme telle, de ce que saint Paul appelle τὰ βάθη τοῦ θεοῦ « les

profondeurs de Dieu ».

#### CHAPITRE II

#### LA POSSIBILITÉ DE LA VISION BÉATIFIQUE PEUT-FILE SE DÉMONTRER?

Nous venons de voir que l'existence de l'ordre de la vérité surnaturelle est rigoureusement démontrable : faut-il en dire autant de la possibilité de la vision béatifique?

Après avoir sur ce sujet recensé plusieurs travaux, dont nous avions pris connaissance, on nous demande dans le Bulletin thomiste de juillet-octobre 1932, p. [670], pourquoi après avoir admis la démontrabilité de l'existence de l'ordre de la vérité et de la vie surnaturelles en Dieu, nous n'admettons pas aussi celle de la possibilité de la vision béatifique1.

Nous nous sommes assez longuement expliqué sur ce point dans un ouvrage dont une nouvelle édition vient de paraître, et nous y avons exposé et défendu la position généralement adoptée par

les thomistes 2. Comme nous le disions au chapitre précédent, la

preuve de l'existence en Dieu de l'ordre de la vérilé et de la vie surnaturelles revient à dire que l'objet formel de l'intelligence divine, la Déité, dépasse

I. Comment, nous dit-on, ibid., le Père Garrigou-Lagrange n'a-t-il pas vu le lien des deux thèses? L'argument qu'il donne contre la seconde, s'il valait, vaudrait aussi contre la première. (Cf. Le réalisme du principe de finalité, Paris, Desclée-De Brouwer,

<sup>1932,</sup> p. 275, note 2),

2. De Revelatione, t. I. c. XII (Rome, Ferrari), 3° édition de

infininent l'objet propre de toute intelligence créée et créable, qui naturellement ne peut connaître Dies que dans le miroir des choses créées et qui par suite ne peut connaître la vie intime de Dieu, la Didid, qui rêst pas participable par une nature créée is parfaite qu'on la suppose. En cette nature créée, il y a participation de l'être, de la vérité, du bien, de l'intelligence, de la volonté, mais il n'y a pas une participation de la nature divine ou de la Didid, autrement sa définition s'identifierait avec celle de la grâce sanctifiante, et l'on aboutirait ainsi à la contision panthéistique de la nature créée et de la nature de Dieu.

Ce point a été nettement admis dans la recension den nous venous de parler '. Le recenseur, le P. A.-R. Motte, O. P., a parfaitement saisi ce qui est parler par le parler parler par le parler parler par le parler par le parler par le parler parler

Bulletin Thomiste, juillet-octobre 1932, p. [650].
 Ibid

## 178 LA POSSIBILITÉ DE LA VISION BÉATIFIQUE

Il en va tout autrement des mystères particuliers; sans être plus surnaturels, en leur essence, ils supposent délà pour être connus dans leur existenc, des déterminations particulières qui ne sont piaen relation nécessaire avec notre idée de cause première comme l'était l'idée de la Déité uf sir. Les mystères se cachent totalement dans le mystère de Dieu, tandis que celui-ci, tout en nous dissimulant nécessairement son contenu et le leur, se laisse du moins reconnaître du déhors comme une réalité.

Telle est, fort bien exprimée, la position que nous avons toujours défendue comme étant la doctrine même de saint Thomas, en particulier dans le Contra Gentes. 1. 1. c. III.

Mais que s'ensuit-il?

#### LA NATURE DU PROBLÈME

De cette doctrine faut-il maintenant déduire que la possibilité de la vision béatifique se peut rigoureusement démontrer ? On s'étonne que nous n'ayons pas vu le lien de ces deux thèses.

Nous répondons, et c'est l'enseignement généralment reu chez les thomistes : La vision béatifique ou la vie éternelle est un des mystlers particuliers du Crédo, comme ceux de la Sainte-Trinité et de l'Incarnation rédemptrice. Et donc, la thèse admise qui vient d'être énoncée et qui distingue précisément le mystère de Dieu des mystlères particuliers, loin de nous conduire à admettre la démontrabilité de la possibilité de la vision béatifique, l'écarte tout à fait. Dans la thèse précédente, il s'agissait seulement de l'existence de l'ordre des mystères surnaturels es général, sans en déterminer aucun en particulier. De ce que l'on prouve l'existence d'un ORDRE DE NYSTÈRES NATURELLEMENT INCONNAISSABLES, il ne érssuit mullement que la possibilité de l'un d'entre eux (celui de la vie éternelle) soit NATURELLEMENT DÉMONTRABLE. Bien plus, c'est le contraire qu'il faut conclure.

Maintenant il s'agit d'un mystère particulier, celui de la vision béatifique qui n'est autre que celui de la vie éternelle au sujet duquel saint Thomas dit, Is IIse, q. 114, a. 2 : « Vita aeterna est quoduit, I<sup>\*</sup> II\*\*, Q. 114, a. 2 : « Vita aeterna est quod-dam bonum excedens proportionem naturae creatae : quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundum illud I Cor., II, Q : « Nec oculus vidit, me auris audivit, nec in cor hominis ascendit...» Item In Ep. I Cor., cap. 2, lect. 2; In Ep. II Cor., cap. 5, lect. 2; III Sent., dist. 23, q. 1, a. 4, sol. 3; ibid., dist. 33, q. 1, a. 2, sol. 3; de Veritate, q. 22, a. 7, et ibid., q. 14, a. 2 : « Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficient, nec ad cogitandum vel desiderandum ». On voit que cette formule est fréquente dans les œuvres de saint Thomas, dans les dernières comme dans les premières. Et il ne l'applique pas seulement à l'homme, mais à l'ange, car il dit là, où il expose sa pensée définitive sur la nécessité de la grâce chez l'ange, Ia, q. 62, a. 2: « Ostensum est supra (q. 12, a. 4 et 5) cum de Dei cognitione ageretur, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cujuslibet intel-lectus creati. Unde nulla creatura rationalis polest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente: et hoc dicimus auxilium gratiae. Et ideo dicendum est, quod Angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit nisi per auxilium gratiae, silhid. «Ad primum ergo dicendum, quod Angelus naturaliter diligit Deum in quantum est principiam naturalis esse. Hic autem loquimum de conversione ad Deum, in quantum est beatificans per suae essertiae visionem ». C'est la distinction sur laquelle imstera Svivestre de Ferrare in III Contra Gentes, c.5t.

Il ne s'agit plus ici de savoir s'il y a en Dieu un ordre de mystères naturellement inconnaissables, on se demande si la Déité, qui en son essence est naturellement inconnaissable, PEUT ÈTRE SURNATU-RELIEMENT CONNUE, non pas si elle le sera de fait, mais si elle peut l'être.

On se demande si tout en dépassant l'objet prope de toute intelligence créée, la Dété ou Dieu vu face à face dépasse l'objet adéquat de l'intelligence créée. On se demande si cet objet adéquat de l'intelligence créée. On se demande si cet objet adéquat et le la métaphysique, connu in speculo creato, mais l'être seoln toute son extension, ens secundam tolam latitudinem entis, de telle sorte que rien ne lu latitudinem entis, de telle sorte que rien ne lu déchappe, pas même la vie intime de Dieu immédiatement visible. On cherche si une intelligence créé (angélique ou humaine) peut être életré à la vision immédiate de l'essence divine, peut être életré à voir Dieu comme il se voir, sans l'intermédiar d'aucune créature, d'aucun miroir créé soit sensible, soit spirituel.

Ce mystère particulier est surnaturel, non pas seulement comme le miracle qui ne l'est que quoud modum productionis suae, mais il l'est ESSENTIEL-

IEMENT, quoad substantiam vel essentiam. Tandis que la résurrection de Lazare lui rend surraturellement la sir anturelle, la vie éternelle ou la vision béatique est essentiellement surnaturelle; c'est une participation formelle de la vie intime de Dieu. Il y a un abime entre ces deux formes du surnaturel.

(De s'ensuit-il? Tout le monde accorde que s'il

yee season: On the monte account que s'a signi de l'existence de ce mystère particulier, on ne peut la connaître sans révélation, puisque c'est une existence contingente, qui dépend uniquement du libre arbitre de Dieu, qui pouvait nous élever on ne pas nous élever à la vie surnaturelle de la grâce et de la gloire.

Mais pour cette raison de contingence, selon saint Thomas, Ia, q. 46, a. 2, la révélation est nécessaire aussi pour nous faire connaître que le monde physique

aussi pour nous faire connaître que le monde physique a commencé et quand il a commencé et quand il finira.

Quand il s'agit de la vie éternelle, il n'est pas

Quand il s'agit de la vie éternelle, il n'est pas seulement question d'un fait contingent dépendant du bon plaisir de Dieu, il s'agit d'un mystère essentiellement surnaturel, comme la Trinité et l'Incarnation.

Et alors sa possibilité est-elle rigoureusement démontrable?

On peut certes donner avec saint Thomas d'excellente, de fortes raisons de convenance. Puisque en effet nous connaissons naturellement qu'il waits une cause première, nous avons le disti naturel conditionnel et inefficace de voir ce qu'est etale Cause primière. D'autre part, puisque nous connaissons, non pas seulement la nature des choses sensibles, mais l'être universed, il y a là nn sigre que l'objet

182 LA POSSIBILITÉ DE LA VISION BÉATIFIQUE

adéquat de notre intelligence dépasse son objet propre (cf. Ia. g. 12. a. 1 et 4. ad 3m).

Mais peut-on ainsi rigoureusement démontre la possibilité de la vision béatifique, ou la possibilité de notre élévation à cette vision?

Tout d'abord ce qui est surnaturel quant à son essence même, est surnaturel aussi quant à se cognoscibilité, quod est supranturale quod essentiam est supernaturale quod cognoscibilitatem, disent communément les thomistes, quia verum el em connertuature.

Lorsqu'il s'agissait de l'ordre des mystères sunnaturels pris en général, nous avons pu prouve son existence, car il s'agissait seulement de prouver l'existence d'un ordre INACCESSIBLE en lui-même, en son essence, d'notre comaissance naturelle. Nous ne l'atteignions ainsi que NÉGATIVEMENT en prouvant qu'il existe.

Ici il s'agit de dire positivement si la vision béatifique est possible. Il s'agit de savoir si sa possibilité intrinsèque est démontrable par la seule raison, à supposer du moins que la question ait été posée à la suite de la révélation divine.

La raison voit déjà que cette vision n'est possible que par une élévation surnaturelle, et surnaturelle non pas seulement quoad modum, comme le miracle, mais QUOAD ESSENTIAM.

Cette élévation surnaturelle que nous attribuons à la grâce, à la lumière de gloire est-elle possible? Il existe certainement en nous une puissance obdintide on aphitude à recesoir tout ce qu'il plaira à Dieu de nous accorder, et la puissance divira à Dieu de nous accorder, et la puissance divira des limitée que par la contradiction ou la répugance à l'existence. Le don essentialement surnaturel de glore), qui est nécessaire à notre élévation à la visoni nimédiate de l'essence divine, est-il possible ? Ne répugne-t-il pas intrinsèquement? En d'autres termes, une participation formelle de la nature diviso ou de la vie intime de Dieu est-elle possible ? If and attoute divison de la vie intime de Dieu est-elle possible il faut abolument résouder cette question, pour répondre à celle qui nous occupe, car on ne peut démontre la possibilité de la fin (vision béatifique), si l'on ne peut savoir la possibilité du la fin (vision béatifique), si l'on ne peut savoir la possibilité du la fin exposite distinction de la vision de la visi

Il y a certes, nous l'avons dit, des arguments de convenance pour répondre affirmativement. De plus la théologie étabili que nulle intelligence ne peut prouser l'impossibilité de la grâce ou de la lumière de gloire, et par là on en démontre négativement la possibilité; c'est-à-dire qu'on montre que nul ne peut étabir qu'il y a une contradiction dans ce mystère.

Mais la théologie peut-elle prouver positivement sa possibilité? Nullement, car il s'agit de la possibilité intrinaéque d'une choes surraturelle par son essence même et donc aussi quant à sa cognoscibilité : quod est supernaturale quod essentiam est supernaturale quoad econocibilitatem, quia verum et ens convertuiur.

<sup>1.</sup> Tel est l'enseignement commun des théologiens au sujet

Mais ne peut-on du moins d'une *façon indirete* prouver rigoureusement la possibilité de la visio béatifique, par la considération, non pas de la gate à recevoir, mais de notre désir naturel conditionnel et inefficace de voir ce qu'est en soi la Cause première?

Même de façon indirecte, nous ne pouvons rigoreusement démontrer la possibilité des myent surnaturels pris chacun en particulier. Rosmini fut condamné pour avoir prétendu démontrer indirecte ment la possibilité de la Trinité'. Il s'ensuivait du reste, pour la Trinité, que, si l'on démoutrait rigoureusement même de façon indirecte sa possibilité, on démontrerait par suite son existence car son existence n'est pas contingente mais nécessaire, « in necessariis autem existentia sentire immediate possibilitatem; in hoc necessaria different a contingenthus.»

Quant aux autres mystères surnaturels, comme l'Incarnation et la vie éternelle, ils sont naturellement inconnaissables pour nous, non seulement à raison de leur contingence (comme le jour de la fin du monde physique ou celui de son commencement), mais à raison de leur surnaturalité essentielle.

dem mystera suranturels pric chacon en particuler. Ils vaccontes delles, par exemple, an apiet del fraints : 1 betat predan les par exemple, an apiet del fraints : 1 betat predan les particulars de la companya della companya della

Et de ce point de vue, pas plus que pour la Trinité, on ne peut démontrer rigoureusement leur possibilité, mêne par des arguments indirect sou par l'absurde <sup>1</sup>. Les preuves que l'on donne sont d'excellentes preuves de convenances, fort profondes, mais ce ne sont pas des démonstrations rigoureuses.



## LA SOLUTION COMMUNE DES THOMISTES

Rejeter cette position, ce n'est pas seulement 'éloigner de Cajetan in law, q. 12, a. r., dont l'interprétation a été défendue il 1 y a encore quelque amées par le Pére del Prado<sup>3</sup>; c'est s'éloigner de la plupart des thomistes qui suivent plutôt l'interprétation de Sylvestre de Ferrare, qui nous paraît, nous l'avons dit ailleurs <sup>3</sup>, la mellieure.

Sylvestre de Ferrare écrit : « Naturaliter desiderams visionem Dei in quantum est visio primae causae, non in quantum est visio objecti superasturalis beatitudinis. Naturaliter enim cognoscipotest quod (Deus) sit aliorum causa, non autem saluralis esimus quod sit objectum supernaturalis beatitudinis » (In . I III, Contra Gentes, c. S.). On se voit pas que Sylvestre de Ferrare, par l'existence de ce désir de voir la causa première, prétende démontrer rigoureusement la possibilité de la vision abollument immédiate de l'essence divine. Il y a

I. Au contraire, quoiqu'en disent bien des philosophes contemporains, on peut démontrer que la négation du principe de causalité impilque contradiction.

2. Cf. Det. Prado, De Veritate fundamentali philosophiae

christianae, Fribourg (Suisse) 1911, pp. 581-639.

3. De Revelatione, 3e édit., t. 1, cap. XI, c. IV. p. 395-

## 186 la possibilité de la vision béatifique

là un argument de convenance fort important, mais

Quant à Bannez, qui précise la nature de ce désir en disant qu'il est conditionnel et inefficace, il écri in 19m, q. 12, a. 1 : « Ad quartam conclusionem, § 3: « Ad aliud testimonium s. Thomae ex hoe articulo sibi ait : Inest homini, etc., respondetur quod non loquitur de desiderio absoluto, sed conditionato. Unde hare ratio non demonstrat esse possibile. Nam est articulus fideli.»

Jean de Saint-Thomas, in  $\mathbb{P}^m$ , q. 12, a. 1, insite aussi sur le caractère conditionnel de ce dési inefficace. Il dit, in  $\mathbb{P}^m$  q. 12, a. 1, disp. XII, a. 3, nº 12: « Appetitus simplex seu inefficar solum respicit bonitatem absolutam objecti sine ordine al assequiolitatem ejus (et a loritori ad assecutionem ejus); sie enim multa bona desideramus et vellemus habere, quae impossibilia judicamus, ut velle nun-quam mori et similia ».

Il est clair que Dieu ne peut être vu sans un secours sumaturel. Il est certain aussi naturellement qu'il srait bon de voir Dieu. D'où le désir naturel conditionnel et inefficace. En tant que ce désir est maturel, au lieu d'être fantaissite, nous avons ieu sérieux argument de convenance, qui est même ten sérieux argument de convenance, qui est même ten serious, par la consibilité de la vision béatique n'est institute de la vision béatique n'est ar ignureusement démontrée. Il serait certainement très bon pour nous de voir Dieu, s'il peut et sil veut nous clever à cette vision. La grâce, essartiellement nécessaire à cette élévation, est-dépassible / Nous ne pouvons le démontrer c'ét seulement très probable, comme il est très probable que notre intelligence étant tout e spirituelle ou que notre intelligence étant tout e spirituelle ou

immatérielle, peut être informée même par le plus haut intelligible, qui est Dieu vu face à face. Et nul ne peut prouver le contraire.

Il est très probable que l'Essence divine, connue inuditatement et surnaturellement, ne dépasse pas l'objet adéquat de notre intelligence, et que celui-ci déborde donc énormément l'être en tant quêtre, connu in speculo sensibilium et objet de la métaphysique. Mais cela ne peut être démontré, car l'Essence divine immédiatement connue, ou la vie intime de Dieu, est d'ordre essentiellement surnaturel.

Ge que nous pouvons naturellement savoir d'elle, c'est qu'elle existe comme objet naturellement inonnaissable en son essence, mais nous ne pouvons démontre qu'elle peut être surnaturellement connue par nous comme elle est en soi, On a parfois dans distinct de saint Thomas, des démonstrations supposant une prémisse de foi, mais ce n'est pas d'elles qu'il s'agit toi.

\*

Cet enseignement est clairement exposé par les Salmantieeness, par Gonet, par Gotti, par Billuart, et par phiseires autres qui y voient l'enseignement de saint Thomas lui-même et des premiers thomistes. Les Salmantieenses in Iam, q. 1.2, a. 1, tr. II, disp. I, dub. III, posent ex professo la question: «Urum possibilitas viscionis Dei per essentiam ab intellectuare cetalo possit evidenter cognosci per lumma maturae. » Ils répondent contrairement à Gonzales et à Vasquez, n° 39: « Lumen naturale, secundum se et praecise sumptum non posse évidenter cognoscere seu demonstrare esse possibilem visionem Dei

per essentiam intellectui creato. Assertio haec aperte desumitur ex D. Th. In IIae, q. 109, a. I. quem sequentur Cajetan., Zumel, Machin, et alii av thomistis in praesenti, Sylvest. I p. conflatus o. 12

a. I. Medina, Is IIse, q. 5, a. I : Martinez, ibid Alvarez, disp. 28, Suarez, disp. 30, Met. sect. II. etc. Ratio est : Visio Dei, prout est in se, est secundum suam substantiam supernaturalis... Res autem creata supernaturalis secundum suam substantiam, neque habet causas, neque effectus ordinis naturalis,

« (Insuper) nequit demonstrari possibilitas finis, si non potest evidenter sciri possibilitas mediorum, quoniam finis non est consequibilis, nisi per media... Media autem ad assecutionem praedictae visionis, scilicet gratia, fides, spes, caritas, etc. sunt supernaturalia, quae proinde excedunt captum luminis naturalis, a

Ibid., nº 47: « Non est evidens, lumine naturali, objectum intellectus adaequatum esse ens, prout abstrahit a naturali et supernaturali. Unde qui assereret objectum illius, tantum esse ens naturale, non posset ex vi luminis naturalis evidenter falsitatis convinci a

٠\*.

Item Gonet, Clypeus, De Deo, in Iam q. 12, disp. I, a. 4, c. I : « Certum et indubitatum est apud omnes, beatificae visionis existentiam, aut futuritionem, non posse lumine naturali demonstrari, quia cum illa sit creaturae intellectuali indebita, subindeque ex sola Dei voluntate dependens, sola ipsius revelatione potest certo cognosci.

a Certum etiam est, non posse evidenter ostendi beatificae visionis impossibilitatem...

\* Quod vertitur in controversiam est, an illius possibilidas possibili

Theo: possibilitatem visionis Dei, ut est in se, sala lamine naturali demonstrari non posse, aut caidante cognosci. Probatur conclusio ex D. Thoma Pi II<sup>18</sup>, q. 109, a. 1... Supernaturalia in tantum dicuntur supernaturalia, in quantum excedunt totum ordinem naturae. Sed non transcenderent totum ordinem naturae. Sed non transcenderent totum ordinem naturae. Sed non transcenderent totum ordinem entre feetibus naturae, ut de se patet. Ergo.—Confirmatur... Nequit demonstrari possibilitas finis, nisi posse evidenter sciri possibilitas mediorum, quia mis non est consequibilis, nisi per media. Sed possibilitas mediorum adula delaram Dei visionem concentium, nimirum gratiae, fidei, spei, caritatis, solo lumine naturali evidenter cognosci nequit; um enim hace sint supernaturalia, captum luminis naturalis transcendunt. Ergo nec visionis beatificae possibilitas. » Cf. Ibidem solutionem objectionum Scott e Vasquez.

V. L. Gotti, O. P., au XVIII° siècle dans sa Théologie: De Deo: (in 1am, q. 12, a. 1), q. I, de Possibilitate visionis Dei, dub. III, § 1, examine la même question: « An ratione naturali cognosci possit, visionem Dei esse possibilem. » Il répond comme les thomistes précédents:

a Dico primo: solo lumine naturae non potest demonstrari, visionem claram Dei esse possibilem. Probatur, Ouja lumen naturale solum nobis potest

#### 100 LA POSSIBILITÉ DE LA VISION BÉATIFIQUE

ostendere id quod naturale est, et cum effectibus naturalibus connexionem habet: sed visio Dei utpote prorsus supernaturalis, nullam cum effectibus naturalibus connexionem habet, quia supernaturale dicitur illud, quod est supra totam naturam et supra totam naturae exigentiam; ergo, etc.

« Item testatur D. Thoma, In IIne, q. 100, a. r.

« ... Esto naturaliter evidens sit, Deum abstractive cognoscibilem contineri sub objecto intellectus creati, non tamen Deum, ut clare visibilem: quia ut sic, utpote objectum supernaturale, excedit vires luminis naturalis. Et quamvis certum esset lumine naturae, ens abstrahens a Deo et creaturis esse objectum (adaequatum) intellectus, non tamen est evidenter certum, quod intellectus creatus possit attingere Deum clare et intuitive, et non solum abstractive.

"Neque Angelus, etsi comprehendat intellectum humanum, potest naturaliter cognoscere, illum posse elevari ad visionem beatificam, et proinde hanc esse possibilem. Nam Angelus comprehendit quidem potentiam naturalem intellectus humani, et cognoscit omnes actus, quos potest naturaliter elicere, non tamen comprehendit ejus potentiam obedientialem, seu actus, ad quos potest elevari, ideoque non cognoscit certo, illi esse possibilem visionem Dei. Potentia obedientialis, esto entitative naturalis sit, imo ipsa natura intellectus, terminative tamen supernaturalis est, ideoque viribus naturae terminus ejus cognosci nequit. » (Il s'agit de la puissance obédientielle qui est prérequise pour l'élévaiton à l'ordre telle qui est prérequise pour l'élévaiton à l'ordre de la grâce et de la gloire, et non de celle prérequise au miracle, car il est sûr que la seule raison peut démontrer la possibilité du miracle.) «Dies sesundo (continue Gotti): Viribus naturae patet aliqualiter ostendi, visionem Dei non esse magassibilem, sive afferendo rationes, quae licet non sitt demonstrativae, sint tamen congruentes et probabiles, sive etdiam solvendo argumenta, quae contra ejus possibilitatem fieri possunt... (Sic) artiones quas D. Thomas adducti ni. III Contra Gutte, cap. 50 sunt quidem valde probabiles et sunt efficaces ad homiteme (ut aiunt) contra Gentiles Philosophos, quos in co libro arguit, quia sumptae ex principis ab iis admissis...; non tamen sunt demonstrativae.

suae intelligibilitatis (Deus) non potest adaequate t comprehensive ab ulla cratura cognosci, ita nec possit quidditative, nisi aliunde fides ostendat modum, quo ejus quidditas infinita finito modo intellectui creato uniatur.

s Secunda etiam ratio (sumpta ex desiderio videndi causaw, visis effectibus, quod esset inane et frustaneum, si visio causse non esset possibilisi demonstrativa non est, quia cum tale desiderium naturale, ut dicemus, non sit efficax, neque absolum, sed inefficax et conditionatum, non probat evidenter, visionem causae esse possibilem absolute, esd solum esse congruenter et probabiliter: quia, cum hoc desiderium sit valde consentaneum naturaes, et ut in pluribus inveniatur, valde congruum est, non frustrari, et ideo magna congruilate probat possibilitator nei abbetiliax.

Billuart est donc l'écho fidèle des thomistes qui l'ont précédé, lorsque se posant ex professo la même question, De Deo, diss. IV, a. 3, Appendix, il cetit, vingt ans après Gotti: « Visio Dei intuitiva est omnino supernaturalis, non solum in ratione entis, sed etiam in ratione veri et cognoscibilis...; nullam habet connexionem cum causa aut effectu naturali.

« Cum dicimus inesse homini natunale desiderium videndi Deum visis ejus effectibus..., intelligima de appetitu elicito ex praevia cognitione, non quidem absoluto et efficaci..., sed conditionato et inefficaci, si feri potat, in quantum est possible. Ex tail desiderio visionis beatae, cum absolute loquendo possit frustrari, non potest demonstrative probari ejus possibilitas, sed probabiliter tantum et moraliter suaderi. »

### VALEUR DE LA SOLUTION COMMUNE DES THOMISTES

Une remarque préalable éclaire cette question. Il peut paraître très simple de dire : « L'homme naturellement désire voir Dieu, qu'il sait être la cause première de l'univers »; mais cette affirmation en apparence si simple pose de très grands problèmes.

On n'a s'ample pose de très grande que dans la pensé de saint Thomas la question du désir naturel é de voir Deu autre de la course de la volonté sulvifique universelle, dont il est partie la 19, a 6, a 6, a 12. Dans les deux cas il s'agit de la volonté dite anticédente et non par consépuente et périace. Dieu veut d'une certaine façon est de tous les hommes et pourtant de fait tous au de tous les hommes et pourtant de fait tous et de la course de la course

violentée en rien). De même l'homme désire naturellement voir Dieu, mais il ne s'ensuit point qu'il arrive de fait à le voir.

alive de la la sum de la composition de la lumide des mêmes principes, peuvent paraître d'abord très simples si on nel se considère que superficiellement; mais un regard plus attentif permet d'entrevoir leur mais un regard plus attentif permet d'entrevoir leur exprinable, d'où la nécessité des distinctions multiples qui ont été faites à bon droit par les théologiens thomistes, pour éviter ici toute erreur. Ces distinctions peuvent paraître trop compliquées; il est très difficile pourtant à la raison discursive de se paser d'elles, et elles sont bien dans le prolongement normai de ce que dit saint Thomas de la woold autôctéante, Pq. q. 19, a. 6, al 2 m²:

<sup>1</sup> Ad cujus intellectum considerandum est, quod unumquodque secundum quod bonum est, sic est witum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen prout cum aliquo adjunde consideratur (quae est consequens consideratio eque est consequens consideratio eque est consequens consideratio eque o contrario se habet... (Sic) Deus antecedenter vult omnem hominem salvari; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae justification de la consequente de la consequence del consequence de la consequence de la consequence de l Neque tamen id quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid ; quia voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt : in seipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici, quod judex justus simpliciter vult homicidam suspendi; sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecedenter vult, non fiat.

194 la possibilité de la vision béatifique

Puisque tous les hommes ne sont pas sauvés de fait; il faut dire que Dieu veut les sauver tous, nou ad d'une façon absolue et efficace, mais de façon conditionnelle et inefficace; cette volonté est pourtant principe des grâces suffisantes, qui rendent l'accomplissement des préceptes réellement possible à tous les adultes.

De mème l'homme naturellement désire seir Diu, qu'il sait être la cause première de l'univers. Mais l'homme voit aussi qu'il ne peut pas par ses forcs naturelles atteindre cette vision. Son désir naturel ne saurait donc être absolu et efficace, mais conditionnel et inefficace : si Dieu veul bien grainlement l'éleur à cette vision, à l'ordre de la grâce immensément supérieur à celui de la nature humaine ou même à celui de la nature annéfiloure.

De plus la chose désirée (on n'y pense pas assez) est d'une surnaturalité très supérieure à celle du miracle.

es d'une surnaturalité très supérieure à celle du mines. Nous sommes familiariés avec l'expression s'un Dieu immédiatement, et nous oublions l'élévation sesentiellement surnaturelle de cette vision. Ben nombre de ceux qui ont écrit récemment sur cette question oublient qu'il s'agit ici d'une vision dont la surnaturalité est très supérieure à celle, par exemple, de la résurrection des morts. S'il s'agis-sait seulement du désir de la résurrection corporelle, no pourrait démontrer la possibilité de la chose désirée; car le miracle est surnaturel seulement pas la cause et par le mode de sa production, ani est naturellement connaisable, quant à son existence et à sa possibilité.

La vision immédiate de l'essence divine, comme la grâce et la lumière de gloire qui seules la rendent possible, est surnaturelle essentiellement, intrinsèque-

ment, en son être même, et par suite ni son existence. ni sa nossibilité ne sont naturellement démontrables.

Les arguments invoqués en faveur de cette nossibilité sont de ceux dont saint Thomas, dans le Contra Gentes, I. c. 8, a écrit :

« Humana ratio ad cognoscendam fidei veritatem (nar exemple la vie éternelle), quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere; quae tamen non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est ut, in hujusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio; quia de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione,

aliquid posse inspicere jucundissimum est. » Îtem Îs IIac, q. 109, a. 1. « Altiora intelligibilia (ad quorum notitiam per sensibilia devenire non possumus) intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei, vel prophetiae, quod dicitur lumen gratiae, in quantum est naturae superadditum. » — « Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt

illum. 1 I. Cor., II, q. Pour résumer en quelques mots la position com-

mune des thomistes nous dirons :

Quod est subernaturale quoad substantiam est supernaturale etiam quoad cognoscibilitatem, quia verum et ens convertuntur1.

I. Cette majeure ne contredit nullement la thèse précédente, qui prouve l'existence en Dieu de l'ordre surnaturel, car elle le prouve l'existence en Dieu de l'ordre surnaturel, car ene le prouve précisément comme l'existence d'un ordre de vérités

196 LA POSSIBILITÉ DE LA VISION BÉATIFIQUE

Atqui visio beatifica est supernaturalis quosi substantiam. Ergo visio beatifica est supernaturalis quoad cognoscibilitatem; proinde possibilitas eius solo lumine rationis demonstrari nequit.

Les travaux récents sur ce sujet n'ont pas détruit cet argument, plusieurs d'entre eux omettent même

de l'examiner.

Si l'on démontrait positivement la possibilité d'un mystère surnaturel : au cas où son existence serait nécessaire (Trinité) on la démontrerait elle aussi; au cas où son existence serait contingente, elle serait indémontrable non pas à raison de sa surnaturalité essentielle, mais à raison de sa contingence, comme les futurs contingents de l'ordre naturel.

Cette position, très nettement prise par les thomistes que nous avons cités, est fondée sur les vérités élémentaires de la théologie, vérités qui apparaissent les plus profondes lorsqu'on les a longtemps méditées. Nous avons étudié pour la première fois cette position il y a trente-cinq ans, et après y être bien souvent revenu, elle nous apparaît toujours mieux fondée.

Avant d'entreprendre de réviser cette thèse, il faudrait être bien sûr de ne pas méconnaître ses fondements, et il faudrait mieux posséder la doctrine de saint Thomas que les thomistes dont nous avons parlé. Se flatter de la mieux pénétrer ne serait peut-être pas sans présomption 1.

inaccessibles à notre connaissance naturelle. Et parmi ces vérités il y a celle qui concerne la vie éternelle ou la vision béatifique. 1. La révision des positions thomistes relatives à la distinction de la nature et de la grâce pourrait nous entraîner beaucoup plus loin que nous ne pensons, et commencer une période de déclin, en un moment surtout où l'on signale de divers côté malgré l'abbandance. maigré l'abondance des publications, un fléchissement des études spéculations spéculatives. Les thèses les plus opposées sont soutenues avec

A nos yeux, réviser cette position ne serait pas un progrès, mais un recul, une confusion regrettable qui porterait sur la notion même de mystère surnaturel, dont la surnaturalité essentielle est très supérieure - nous en avons montré ailleurs les conséquences1 — à celle du miracle naturellement connaissable. Or, cette distinction, à la fois élémentaire et fondamentale en théologie, est en partie méconnue aujourd'hui par ceux qui soutiennent que sans la grâce de la foi le miracle n'est pas discernable avec certitude. Chose assez paradoxale, plusieurs d'entre eux soutiennent en même temps que la possibilité de la vision béatifique est naturellement démontrable C'est l'inverse que nous défendons : le miracle est

naturellement discernable (Concile du Vatican : « Si quis dixerit... miracula certo cognosci nunquam posse nec iis divinam religionis christianae originem rite probari : a. s. » (DENZINGER, 1813). « Miracula, quae cum Dei omnipotentiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium

une égale assurance et souvent les questions s'embrouillent plus

une egale assurance et souvent les questions s'embroullient pius qu'elles ne progressent. Ce n'est pas sans inquiétude, par exemple, qu'on voit un certain nombre de professeurs de philosophie et de théologie soutenir aujourd'hui que la négation du principe de causalité n'implique pas contradiction. Ils ne s'aperçoivent même par en'implique pas contradiction. Ils ne s'aperçoivent même par en'implique pas contradiction. même pas qu'en soutenant cela, ils nient la nécessité ontologique et la valeur démonstrative des preuves traditionnelles de l'exi-tence de Dieu. C'est une position fort éloignée évidenment de celle qui soutient la possibilité de démontrer rigoureusement par la seule raison la possibilité de la vision béatifique, mais il se pourrait pourtant fort bien que certains esprits, sous l'in-fluence de la philosophie de l'action, admettent en même temps ces positions si différentes l'une de l'autre. Nier que le désir naturel de voir Dieu soit conditionnel, con-

durait à dire avec Baius qu'il est absolu et efficate.

1. Cf. De Revelatione, t. I. c. V-VI-XI-XII, et le Réalisme du principe de finalité. Ile Partie, chap. VII. Le réalisme et la connaissance du surnaturel.

intelligentiae accommodata. » (Denzinger, 1796). Par contre, de la possibilité de faque mysifesesentiellement surnaturel, même de celui de la vision béatifique, il faut dire avec le même Concile. » Divina mysteria suapte natura intelledum cratum sie excedunt, ut etiam revelatione tradita et fae susceptia ipsius tamen fidei velamine contexta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quandiu in hac mortali vita « peregrinamur a Domine; for fideme min ambulanus, et non pesse per ratioeme rite excultam e naturalibus principiis intelligi et

demonstrari. » (DENZINGER, 1816).
Le mystère de la vie éternelle ou de la vision béatifique n'est pas seulement indémontrable quant à son existence, comme un simple futur contingent d'ordre nature j il dépasse note intelligence, non seulement par sa contingence, mais par SA SUNATURALITÉ ESSENTIELLE. Et donc sa possibilité intrinsèque ne saurait être rigoureusement démontrée.

S'il n'y a pas en cette position la demonstrati praesumpito signatie par saint Thomas, il n'y a non plus aucun «minimisme timoré ». C'est au contraire l'affirmation très ferme de la transcendance de toul mystère essentiellement suranturel. C'est la position opposée qui porte à minimiser le surnaturel et qui paraît le redouter; elle perd le sens du mystère

Aussi maintenons-nous fermement, avec tous les thomistes que nous avons cités, que la possibilité du mystère de la vision béatifique ou de la vie éternelle n'est pas rigoureusement démontrable. q. 12, a. 1, dise que nier la possibilité de la vision soit praeter rationem. Nul en effet ne peut prouver qu'elle est impossible.

Mais l'argument donné, ibidem, pour montrer qu'elle est possible, ne serait absolument rigoureux que si la connaissance intuitive (et non abstractive) de l'essence de la Cause première était nécessaire

pour expliquer les effets naturels de cette cause suprême. Or il n'en est rien. Car ces effets d'ordre naturel ne sont pas comme la grâce sanctifiante une participation de la nature divine, de la Déité, mais Dieu

les produit par son intelligence et sa volonté selon

les idées divines (Ia, q. 14, a. 8; q. 15; q. 19, a. 3 et 4). Et donc pour connaître les choses de l'ordre naturel par leur cause suprême, il est bien nécessaire sans doute de savoir que Dieu, Premier Étre, est aussi Première Intelligence et Première Volonté, mais il n'est pas nécessaire de voir l'essence divine. Cependant notre connaissance abstractive de Dieu laisse subsister beaucoup d'obscurités, particulièrement sur la conciliation intime de certains attributs divins ou de leurs actes : Comment l'acte libre créateur, qui pourrait ne pas être, n'est-il pas en Dieu quelque chose de contingent, et se concilie-t-il avec l'absolue nécessité de Dieu, à qui ne peut s'ajouter aucun accident, cui nulla potest fieri additio? Comment la permission divine du mal physique et du mal moral, parfois si grand, se concilie-t-elle

avec la bonté suprême et avec la toute puissance? Comment l'infinie miséricorde se concilie-t-elle aussi avec l'infinie justice? A cause des obscurités que laisse subsister la connaissance abstractive de Dieu pour l'ange comme

pour l'homme, naît le désir conditionnel: Si pourtant je pouvais voir Dieu, immédiatement comme il se voit! Si je pouvais voir la conciliation intime des perfections divines dans la Déité, quel bonheur ce serait pour moi! Quelle béatitude, si Dieu m'élevait à pareille vision!

De ce que ce désir naturel existe, il est thé suriasemblable que ette vision est possible. Mais ce désir étant conditionnel, il ne s'ensuit pas que Dieu veuille nous élever à cette vision, et il n'est même pas rigoureusemel démontré qu'il le puisse. Une question en effet subsiste : Le secours ESSENTELLEMBRI SURRATUREL, absolument et manifestement nécesaire à cette élévation, est-il possible ? Ce secoura devrait être une participation formelle de la usé intime de Dieu, de la Déité; cette participation formels est-elle possible ? Nous ne pouvons le démontrer par la seule raison, car elle est incapable de connaître positivement cette vie intime de Dieu, elle sait scaliement qu'elle dépasse l'Objet propre de totte intelligence créée et qu'elle constitue l'objet propre de l'Intelligence créée.

Par suite, bien qu'il paraisse à plusieurs presque évident et certain qu'il n'y a pas d'impossibilé de notre côté, il n'est pas sûr que cette impossibilé de notre côté, il n'est pas sûr que cette impossibilé n'existe pas du côté du moyen indispensable pour cette vision, et du côté de Dieu même. Même s'il était évident qu'une grâce essentiellement surnaturelle est possible, serait-il rationnellement cettain que Dieu peut être vu sans l'intermédiaire d'aucune idée créée ? Peut-il sans imperfection joure le rôle de spécies impressa et de spécies expressa. La raison par ses seules forces peut-elle répondre cette question? Ne lui restet-til pas un doute

sur ce point : peut-être faut-il une idée créée ? Et. si oui, Dieu sera-t-il vu vraiment tel qu'il est en 50i? Une idée créée, si parfaite qu'on la suppose, peut-elle exprimer tel qu'il est en soi Celui qui est l'Acte pur, l'Être même, l'Intellection même. un pur éclair intellectuel éternellement subsistant? Enfin, l'infini peut-il être vu modo finito par une vision qui soit immédiate sans être compréhensive?

Autant de problèmes des plus difficiles, presqu'autant que ceux relatifs à la possibilité de l'Incarnation : Dieu peut-il sans imperfection terminer immédiatement notre vision dans l'ordre de la connaissance, et le Verbe de Dieu peut-il sans imperfection terminer immédiatement une nature humaine individuée 1? Or on admet communément que la possibilité

de l'Incarnation est indémontrable ; nul ne peut certes démontrer que l'Incarnation est impossible, mais les raisons que nous donnons de sa possibilité sont seulement des raisons de convenances. Reconnaissons que dans cet ordre elles sont très fortes, celle surtout donnée par saint Thomas, IIIa, q. I, a. I : « Pertinet ad rationem boni, ut se aliis communicet ... Unde ad rationem summi boni pertinet, quod summo modo se creaturae communicet, quod quidem maxime fit per hoc, quod naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima et carne, sicut dicit Augustinus in l. XIII de Trinit., c. 17. Unde manifestum est,

I. Le philosophe et l'apologète ne se posent guère ces questions, mais elles sont familières au théologien. Or ceux qui soutiennen qu'on peut démontrer rigoureusement la possibilité de la vision qu'on peut démontrer rigoureusement la possibilité de la vision béatifique sont plutôt parmi les philosophes que parmi les théologiens. Et ce problème est proprement du domaine de la théologie.

### 202 LA POSSIBILITÉ DE LA VISION BÉATIFIQUE

quod conveniens fuit Deum incamari. » Bien que la convenance soit plus que la simple possibilié, la possibilité de l'Incamation n'est pas rigouresment démontrée par cette très profonde raison, par plus que la possibilité de la Trinité n'est démontrée par ce principe si admirablement énoncé par sain Thomas, P. q. 27, a. x. ad 20m²: « Id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum ab eo a quo procedit; imo quanto perfectins procedit, tanto magis est unum cum eo, a quo procedit... Unde cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, necesse est quod Verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit absque omia diversitate in natura. » Item, IV, Contra Gents, c. XI.

Ce sont là de sublimes raisons de convenance,

Le sont la de sublimés raisons de contename, extrêmement profondes, plus qu'on ne saurait le dire, mais ce ne sont pas des démonstrations. Elle sont, je ne dis pas à la démonstration anis à une évidence d'un autre ordre, ce que le polygone inscrit, dont on multiplie toujours les cótés, est à la ciron-férence. A la limite il s'identifierait avec elle; mais la limite est à l'infini.

On ne parviendra jamais à multiplier les côtés du polygone autant qu'il est possible, de même la raison ne parviendra jamais à approjondir ces raisons de convenance autant qu'il est possible, mais plus elle les approfondit plus elle voit qu'elle ne peut les transformer en démonstration. (Il en est de même pour les anges, même pour les plus élevés.)
Pourquoi? Parce que ce qu'il est ici à la limite

Pourquoi? Parce que ce qui est ici à la limite ce n'est pas une démonstration rationnelle, c'est quelque chose d'infiniment supérieur : c'est la vision surnaturelle soit de la Trinité. soit de l'Incarnation,

soit de ce qui constitue formellement la vie éternelle. Et donc, si paradoxal que cela paraisse au premier abord : ceux qui tiennent ces raisons de convenance nour démonstratives, ne saisissent pas assez leur élévation ni à quelle hauteur se trouve le mystère

dont elles parlent. Dire qu'elles sont démonstratives, c'est en ce sens les diminuer; c'est dire qu'elles sont de notre domaine et à notre portée, alors qu'en réalité elles vont plus haut, mais selon le mode de la probabilité, le seul possible en ces régions supérieures1. C'est pourquoi saint Thomas nous dit : de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere jucundissimum apparet, » Contra Gentes, I, c. 8. C'est ce que n'a pas compris le semirationalisme qui cherchait à démontrer les mystères.

Ces raisons de convenance sont moins que des démonstrations rationnelles, au point de vue du mode de la connaissance, de sa certitude et de sa rigueur, mais elles sont supérieures à des démonstrations, si l'on considère l'élévation de l'objet. Elles tendent en effet à nous faire concevoir une vérité qui échappe à la démonstration, non pas parce qu'elle est au-dessous du démontrable, mais parce qu'elle est au-dessus du démontrable, et infiniment au-dessus. Ces raisons de convenance sont, dans l'acte de foi, objet de la cogitatio dont il est parlé dans la définition classique : « credere est cum assensione cogitare ». Comme l'explique saint Thomas

I. Et si on les fait descendre de ce domaine essentiellement surnaturel, où elles ne pénètrent que par voie de probabilité, que restera-t-il en ce domaine supérieur pour manifester d'une certaine façon la convenance des mystères essentiellement surnaturels? Nous touchons ici la question extremement intéressante des frontières de la plus haute métaphysique et de la théologie.

### 204 LA POSSIBILITÉ DE LA VISION BÉATIFIQUE

de Veritate, q. 14, a. 1: « In scientia cogitatio inducit ad assensum et assensus quietat. Sed in fide est assensus et origitatio quasi ex aeque. Non enim assensus ex cogitation quasi ex aeque. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sad ex voluntata. Sumul ta da proprium terminum perducatur, qui est visio alicujus intelligibilis; inde est quod eju molus nondum est quietatus, sed ad hoc habe cogitationem et inquisitionem de his qua erciquamvis firmissime eis assentiat. Quantum enim est ex seipeo, non est ei saisfactum, nec est terminatus ad unum; sed terminatur tantum ex extimatus ad unum; sed terminatur tantum ex extimatus esc. Et inde est quod intellectus credentis dicture sec capiivatus, quia tenetur terminis alienis et son propriis. »

Ainsi, la possibilité de la vie éternelle est une vérité qui est au-dessus de toute démonstration, supérieure à la puissance démonstrative d'une intelligence créée angélique ou humaine. Lorsque nous considérons cette proposition : « La vie éternelle est possible.», notre esprit reste dans la cogitatio, il trouve des raisons de convenance des plus élevées, qui grâce au mode de probabilité dépassent la sphère du démontrable : la cogitatio ne parvient pas à voir avec certitude que le prédicat de cette proposition convient au sujet, car celui-ci exprime une réalité surnaturelle en son essence et donc en sa cognoscibilité, « verum et ens convertuntur ». Et donc, comme nous croyons à l'existence de la vie éternelle, nous croyons à sa possibilité. Nous ne la savons pas. Nous sommes dans un domaine supérieur à celui de la démonstration. En ce sens, vouloir faire de ces raisons de convenance des raisons démonstratives, c'est les diminuer et perdre de vue la

## N'EST PAS RIGOUREUSEMENT DÉMONTRABLE 205

hauteur à laquelle leur très sérieuse probabilité parvient à s'élever 1.

. Notors à ce sujet qu'on remarque assez souvent chez nusieurs théologiens actuels une double inadvertance : plusieurs disent one nous démontrons la non-contradiction des mystères ureaturels; nous montrons seulement par la solution des diffigités qu'on ne peut démontrer qu'il v a contradiction dans les mystères surnaturels. Mais leur non-rénuguance ou leur possibilité intrinsèque nec probatur, nec improbatur, sed suadetur. -2º Plusieurs aussi par inadvertance parlent comme si les mystères de la vie éternelle ou celui de l'Incarnation échappaient sculement à la démonstration, par leur contingence, et non par leur surnaturalité essentielle.

#### CHAPITRE III

L'ÉMINENCE DE LA DÉITÉ, SES ATTRIBUTS ET LES PERSONNES DIVINES

Un des points culminants de la doctrine de saint Inomas dont Cajetan a bien monté l'édivation et le rayonnement est celui qui concerne la Déité et ses rapports avec l'objet propre de la théologie, avec les attributs divins, les personnes divines, la gidar sanctifiante, et même avec le grand problème de a prédestination. Rappeler son enseigement sur ces divers sujets permet d'entrevoir la synthèse qui a pui a peu de pus de pus constitua en ce grand esprit qui aunait pu faire une œuvre originale et qui ne voulut ête qu'un commentateur de saint l'homas, pour défendr la Somma Théologique contre les attaques multiples et rétiérées dont elle était l'objet.

LA DÉITÉ ET L'OBJET PROPRE DE LA THÉOLOGIE

Les thomistes enseignent généralement que l'objet formel et spécificatif de la théologie est Dieu, sous la raison de Détié, sub ratione Dataitis, en tard qu'il est connaissable par la révelation virtuelle. De la sorte, la thouje différe de la partie de la métaphysique appelée théologie naturelle ou théodiée, qui parte sur Dieu, en tant qu'être, sub ratione, non Deitatis, sed entis, connu à la lumière de la raison. Elle diffère aussi de la foi, vertu théologale, qui porte sur Dieu, en sa Détié ou en sa vie intime, connu à la lumière de la révélation, non pas seulement virtuelle. mais formelle<sup>1</sup>.

Cet enseignement communément reçu chez les thomistes vient en grande partie des précisions apportées par Cajetan pour expliquer et défendre la première question de la Somme Théologique de saint Thomas. Ce qu'il a écrit à ce sujet fait voir toute l'élévation de cet enseignement.

Le saint Docteur avait dit, Is, q. x, a. 6: « Sacra doctrina proprissime determinat de Deo..., quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt...) sed etiam quantum ad id, quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum.» Item I, q. x, a. 7: « Deus est subjectum huius seientiae », et blid. ad rm.

Cajetan in Ism, q. r., a. 3, no IV, V-X, montre bien pri la l'unité de la théologie. L'unité et la diversité des sciences, remarque-t-il, dépend de l'unité et de la diversité de la raison formelle de leur objet, comme objet. Ces mont que l'aire que la philosophie naturelle traîté objet. Ces mobile selon le premier degré d'abstraction, la mathématique de la quantité, selon le deuxième

<sup>1.</sup> Voir, par exemple, GOUT. Cippens theologies themitties. L. 1 Dies promenilis, att., av 2 zi. Dio: objectivum formale et specificativum Theologiae esse Deum, sub ratione Deletativ and the production virtual: I taqued piss Deletari and formalis and qua. Objectivum autem materiale, extensivum et fermiantivum, ext quodicumque revelatium a Deo. In has sentential extensivum et quodicumque revelatium a Deo. In has sentential extensivum et al. (2014). The company of th

degré d'abstraction, la métaphysique de l'être me tant qu'être, selon le troisième degré d'abstraction (ab omni materia) sous la lumière naturelle de l'intèligence. La théologie, elle, traite de Dieu, sous la raison de Déité, connu à la lumière de la révélation divine.

Mais, ajoute-t-il, la lumière divine révélatire, qui seule peut faire connaître positivement la Beis, ou vie intime de Dieu, est multiple. Elle peut donne l'évidence de la Déide, ainsi elle spécifie la vision béatifique; ou bien elle ne révêle la Déide qu'obnerément, ainsi elle spécifie la foi inisse; ou bien de abérait de l'évidence et de l'inévidence; ainsi dis spécifie notre théologie, qui existe à l'état impariat et sans évidence cie-bas, et à l'état parfait chez les bienheureux qui ont l'évidence des vérités surnaturelles. Cl. Cajetan, in Pay, q. r. a. 2, ne XXII.

On saisit mieux le sens et la portée de cet enseignement par l'explication que donne Cajetan in l'aq. I, a. 7, de cette proposition de saint Thomas:

Deus est subjectum hujus scientiae (scil. sacrae theologiae):

In titule, nota terminum utrumque. Ly subjettes at pro subject formali, et ly Deus tenetur formilisti, idest in quantum Daus, . Et ad bonitatem doctrine, idest in quantum Daus, et deciartione Scoti in hac quaestione (Prol. Sent., q. 3). Quena demodum home potest quadrupliciter accipi: 1º quiddictie, in quantum homo; 2º ut substantia, et se et sc. cons. commari; 3º ut naturaliter manacumm animalium; et sie exidens..., 4º ut distinct in the exidens..., 4º ut proposito, ordine extregrado procedendo, Deus procedendo. Deus procedendo procedendo extra de la distinction de la distinction

bonus, justus, et universaliter secundum rationes artibutales; et sic consideratur quasi per accidens; potest etiam considerari ut ens, ut actus, etc., et sic consideratur in considerati nos otres modos, quasi simplices, reducuntur considerationes compositae, puta ut actus purus, etc. : consideratur namque in huiusmodi Deus, ut stat sub conceptus comuni, et rédatio aut negativo, ut patet. Ante one autem hos modos, potest considerati Deus secundum autem hos modos, potest considerati Deus secundum autem deuterit per la considerati deuterit per la consideration deuterit per la considera

Au même endroit, Cajetan montre bien que lorsque sant Thomas enseigne que le sujet formel de la Théologie est Dieu, il veut dire : Dieu, en tant que Dieu, sub ratione, non solum entis primi, aut actus puri, aut bonitatis supremae, sed sub ratione propriissima Deitatis, qui constitue sa vie intime.

Si l'on objecte que le théologien ne peut pourtant pas dire ici-base e qu'est Diun, qué si Draz di faut répondre avec saint Thomas (l's. q. J. a. q. d. a. q. u) que le théologien ne voir pas ce qu'est Dieu, mais il connaît imparfaitement ec qu'est Dieu, mais il connaît imparfaitement ec qu'est Dieu par equ'il nous a révélé obseuréement de sa vie intime, dans le mystère de la Trinité, et en tant qu'il est, non seulement auteur de la nature, mais auteur de la gréce, qui est une participation de la Déid. Nous entrons ic dans un ordre supérieur et progrement divin, celui du règne de Dieu, de Dieu conçument divin, celui du règne de Dieu, de Dieu conçum seulement comme auteur des natures créées (lumaine, angelique), mais comme Père, auteur de la rrice.

On voit par là l'élévation de la théologie, bien qu'elle reste inférieure à la foi, dont elle procède

ici-bas, et aux dons d'intelligence et de sagesse qui nous font pénétrer et goûter les principes de foi, que la théologie analyse conceptuellement et d'où elle déduit ses conclusions.

Elle dépasse considérablement la plus haute métaphysique. Celle-ci considère d'abord les créatures et ne connaît Dieu que par le reflet de ses per-fections dans ce miroir créé, par les perfections qui sont analogiquement et évidenment communes au Créateur et à ses œuvres ; l'être, l'unité, la vérité, la bonté, l'intelligence, l'amour, etc. Au contraire, la théologie considère d'abord Dieu et selon ce qu'il y a de plus intime en lui, selon sa Déité, en l'éminence de laquelle s'identifient toutes les perfections qui lui sont analogiquement communes avec les créatures ; elle considère dès lors ces attributs comme autant d'expressions de sa vie intime2, qui est surtout manifestée par la révélation du mystère de la Trinité, dont dépendent ceux de l'Incarnation du Verbe et de la Mission du Saint-Esprit sanctificateur. Il y a ainsi une immense différence entre connaître Dieu seulement du dehors et connaître même obscurément « les profondeurs de Dieu », comme dit saint Paul 3, tout comme il y a une grande différence entre connaître un homme du dehors et connaître

les secrets de son cœur. Il suit de là que la Déité ou vie intime de Dieu,

<sup>1.</sup> Il y a d'autres analogies qui ne sont pas naturellement évidentes, comme celles de la paternité, de la filiation, de la fortestion. spiration, dont Diem pourra se servir pour révéler le secret de sa vie intime, le mystère de la Trinité. La métaphysique ne les connats connaît pas

<sup>2.</sup> Elle traite ainsi de la Providence, non seulement dans l'ordre naturel, mais dans celui de la grâce, et par suite elle parle : ex professo : de la Prédestination. 3 I Cor. II, 10.

qui est l'objet propre de l'intelligence divine, est inaccessible à toute intelligence créée et créable, elle constitue manifestement un ordre essentiellement surnaturel de connaissance, et aucun des mystères de cet ordre ne peut être naturellement connu, ni démontré, même après la révélation.

Cajetan insiste même tellement sur ce point (½, 0, 12, a. 1) qu'il paraît nier en nous le désir salvat, même conditionnel et inefficace, de voir ble inmédiatement. En tout cas, il n'admet certaiment pas qu'on puisse démontrer positivement par la sude raison la possibilité de la vio éternelle, ni celle de la grâce sanctifante ou de la lumière de poire nécessire à la vision béatifique. Tout cela est d'une sphère qui dépasse la démonstration nisonnelle, c'est d'un ordre incomparablement plus devé, celu de l'objet formé de l'intelligence divine, paréieur à l'objet propre de toute intelligence créée et créable. (£f. in lem, q. 12, a. 4.)

#### LA DÉITÉ ET LES ATTRIBUTS DIVINS

Les théologiens ont souvent discuté sur la nature de la distinction qui existe entre la nature divine et les attributs divins. Des nominalistes ont voulu n'y voir qu'une distinction verbale, comme entre Tullius et Cieron; il s'ensuivrait alors que justice divine et miséricorde seraient synonymes et qu'on pourrait employer indifféremment l'une ou l'autre de ces expressions, dire par exemple que Dieu punit de ces expressions, dire par exemple que Dieu punit de ces expressions, of par pusition, ce qui est sinoutenable. Duns Scot, on le sait, soutint, au

contraire, qu'il y a entre la nature divine et attributs et aussi entre ces derniers une distinction, non seulement virtuelle, mais formelle-actuelle. A cela a grande majorité des théologiens, en admentan la distinction virtuelle, repond : une distinction formelle-actuelle serait antérieure à la considéraise de notre esprii, elle serait donc une distinction réale, contraire à la simplicité divine, car il n'y a en Dieu de distinction réelle qu'entre les personnes divines à raison de leur opposition de relation, en vetu du principe nettement exprimé par le Concile de Florence : « In Deo omnia sunt unum et idem, ubi non obviat relationis opposition », Olenzinger, nº 92) anon obviat relationis opposition », Olenzinger, nº 92)

non obviat relationis oppositio. » (Denzinger, nº 793)
Sur ce point, comme sur le précédent, Cajeta
porte sa précision habituelle, montre fort justement
comment il faut enter la saint Thomas. Le Docteur

commun avait écrit, Ia, q. 13, a. 5

a Cum hoc nomen supiess de homine dicitur, significantus alquium perfectionem distinatum ab establicantus alquium perfectionem distinatum ab establicantus lominis, et a potentia et ab esse ipisius, et a homabiu hominis, et a potentia et al esse ipisius, et a homabiu hujismodi. Sed cum hoc nomen de Doo dicitumis, see intendimus significare aliquid distintum ab essetti vel potentia vel esse pisius. Et aic, cum hoc monitori vel potentia vel esse pisius Et aic, cum hoc monitori vel potentia vel potentia vel esse pisius et aic, cum hoc monitori vel potentia vel p

Duns Scot ne s'estime pas satisfait par celte manière de voir et veut établir qu'il y a entre le attributs divins une distinction formelle-actuelle, c'est-à-dire une distinction actuelle, non de réalités, mais de jormalités ; autrement, selon lui, on pourrait dire : Dieu punit par miséricorde et pardonne par instice. Ce serait l'universelle confusion.

Cajeta, in Isa, Q. 33, a. 5, nº VII.-XVI, répond : les atributs dont le concept forme la 'implique as d'impréction sont lormeditement en Dieu (plus que virtuellement), mais ils n'y sont pas formellement distincts: ils s'identifient sans se détruire dans l'émisence de la raison formelle de Déid. Ils y sont formellement, mais leur distinction n'est que virtuellement, mais leur distinction n'est que virtuellement.

Voici exactement ses paroles, ibid., no VII:

s Formálier potest imaginari dupliciter. Primo, si fagamus quod propria ratio formális sapientiae et gopria ratio formális sapientiae et gopria ratio fusitiae sint una ratio formális, ita quad dius sar atio nos si tenira año, sea de sit tantum propria spientiae et justifiae ratio. Et hujusmodi identitas spientiae et justifiae ratio. Et hujusmodi identitas spientiae propriato de la constitución de la constituc

anna raino: co quod una secundum se non est altera. Seanulo potest intelligi, si finguamus rationem sapienSeanulo potest intelligi, si finguamus rationem sapienSeanulo potest intelligi, si finguamus rationem sapiende facto de la companio andiantica est non solum possibilis, sed 
de facto modificatione set non solum possibilis, sed 
de facto modificationem formulamus popularia esses 
in Deo; sed, ut in littera habetur, ratio sapientiae 
in Deo, non sapientine propriae est, sed est propria 
sapientis, possibilis, est communis, eminentia 
sapientis, est sed propria 
sapientis, est sed est propria 
sapientis, est de sapientis el res quae est justitia in creaturis, 
sapientis, et ideo sunt una resi in Deo; locaturi in sunte 
sapientis, et de sunt una numero ratio formalis, 
sapientis, est sunt una numero ratio formalis, 
molisme formulam supertoris ordinis scilicet rationem 
propriam Deitatis, et sunt una numero ratio formalis, 
simientes uttanque erationem continens, non funtion 
finementes uttanque erationem continens, non funtion

virtualiter, ut ratio lucis continet rationem caloris, sed formaliter, ut ratio lucis continet rationem virtutie calefactivae 1. Unde subtilissime divinum sancti Thomas ingenium... intulit: Ergo alia est ratio sapientiae in Den et alia sapientiae in creaturis; ac per hoc, nomen commune non dicitur de eis secundum unam rationem

Cajetan a expliqué dans son traité de Analogia nominum, c. VI, que la notion analogique qui convient à Dieu et aux créatures exprime une perfection qui n'est pas simpliciter eadem en Dieu et en nous, mais proportionaliter eadem. Ainsi la sagesse de Dieu est cause des choses, la nôtre est mesurée par les choses. Et si en nous la sagesse pratique est formellement ordinatrice (ordinativa), en Dieu elle est quelque chose qui contient éminemment cette ordination active, aliquid eminenter prachabens in se esse ordinativum. (Cajetan, ibid. in Iam, q. 13, a. 5, nº VII).

Bien des corollaires dérivent de cette doctrine; ils ont été souvent signalés par Cajetan2. Nous n'en rappellerons ici qu'un seul, qui est particulièrement important ; il est relatif à l'infaillibilité des décrets

<sup>1.</sup> D'où l'expression formaliter eminenter, quand on dit la Déité contient formaliter eminenter les perfections absolues comme l'intelligence, et virtualiter eminenter les perfections absolues comme la rationabilité. Nous dirions par manière d'exemple : la lumière bianche contient formellement la vertu de produireles sept couleurs de l'arc-en-ciel ; tandis qu'elle ne contient que virtuellement ces sept couleurs elles mêmes.

<sup>2.</sup> On déduit de là que la Déité, telle qu'elle est en soi, contient les attributs divins actu explicite, en ce sens que, si on la soysit. on n'aurait pas besoin de les déduire, on les verrait actuellement et explicitement en elle. Au contraire, la nature divine, humainement conque comme l'Etre subsistant, ne contient les attributs qu'actu implicite; il faut les déduire progressivement.

providentiels, soit positifs, soit permissifs, et à la prédestination. Mais, contrairement à son habitude, Cajetan n'a

Mais, contrairement à son habitude, Cajetan n'a pas été très heureux dans la formulation de ce corollaire, et à cause de cela il s'est attiré la critique de Sylvestre de Ferrare et de plusieurs autres thomistes.

In Iam, q. 22, a. 4,  $n^o$  VIII, après avoir reconnu que généralement les docteurs disent que ce qui est prévu et voulu par Dieu est inévitable, Cajetan a écrit:

s Ego tamen, non ut opponam me contra torrentem, me asserando, sed stante semper captivitate intellectus in obsequium Christi, suspicor quod, quemadmodum in sus provisum nec contingentiam nec necessitatem ponit in eventu proviso, ut in littera dicitur, eo quia Deus et cuaus superexcedens, eminenter prachabons necessaria di contingentia...; ita, elevando altius mentis sur a contingentia...; ita, elevando altius mentis sur contra c

Ici, Cajetan, comme certains virtuoses, paraît avoir forcé la note et déplacé un peu l'accent; aussi sa manière de s'exprimer ici n'est généralement pas admise par les autres thomistes!

L. C. FERRAZIENSEN, in III C. Genter, c. 94, circa finem: Non approbe responsionem illam. Nam cum evitabile et non evitabile supposed responsionem illam. Nam cum evitabile ser process alterum illorum con evitabile ser process alterum illorum con evitabilis sit aut quod con evitabilis sit aut quod con evitabilis, et auterum con evitabilis, et average de con evitabilis, et average de con evitabilis, et average con evitabilis, et average con evitabilis; excessitas autem omnium, si ponatur quod sit tessibilis; incressitas autem omnium, si ponatur quod sit tessibilis; ideo responsio quas eurultur ex s. Thoma has loco companions de con evitabilis; ideo responsio quas eurultur ex s. Thoma has loco companions de con evitabilis.

venientior est et melius satisfacit...

• Quia divina providentia est efficacissima, non stant simul

216

ch. IX

xviii"

Il faut maintenir que les faits contingents prévus par Dieu arrivent infailliblement bien qu'ils restent contingents à raison de leur rapport avec leur cause prochaine qui n'est pas déterminée ad unum, et de leur rapport aussi avec la motion divine qui ne détruit pas la contingence, ni la liberté, mais au contraire actualise en nous la liberté, en produisant en nous et avec nous jusqu'au mode libre de nos actes, leur indifférence dominatrice à l'égard du bien particulier voulu. Et cela Cajetan ne le met pas en doute, il l'a dit plusieurs fois et même dans le commentaire dont nous parlons. Mais la formulation de certaines parties du texte que nous venons de rapporter n'est pas très heureuse. Il s'exprime mieux dans son Commentaire sur l'Épître aux Romains,

Ce qui très certainement dérive de la doctrine qu'il invoque sur l'éminence de Déité et ce qu'il admet ailleurs1 avec tous les thomistes, c'est ceci : Il y a ici deux principes, dont chacun pris en

quod aliquid sit provisum et non eveniat, modo quo est provisum. Ferrariensis maintient ici la manière commune de s'exprimer les faits contingents arrivent infailliblement, selon une nécessité conditionnelle, et de facon pourtant contingente, car ils procedent d'une cause prochaine non déterminée ad unum, et la motion infaillible de Dieu, comme ses décrets, sauvegarde le mode de contingence, et l'actualise même fortiter et suaviter.

Ici, en effet, Cajetan ne paraît pas s'être très heureusement exprime. Il pourta dire, au contraire, très justement, comme nous allons le voir, in I\*m, q. 39, a. 1, nº VII : « Est in Deo unica ratio formalis, non pure absoluta nec pure respectiva, non pure communicabilis, nec pure incommunicabilis, sed eminentissime ac formaliter continens et quidquid absolutae perfectionis est, et quidquid Trinitas respectiva exigit. En effet, tandis que l'événement contingent est soit évitable, soit inévitable. Deu le Père peut communiquer sa nature, mais non pas sa relation de paternité. L'eminence de la Déité contient formellement eminemment ce qui est communicable et ce qui ne l'est pas. 1. Cf. in Iam, q. 20, a. 3 et 4; q. 23, a. 5, nº VII sq. et XIII-

soi est absolument certain, mais dont l'intime conciliation dans l'éminence de la Déité est inaccessible à toute intelligence créée, angélique ou humaine, tant qu'elle n'a pas reçu la vision béatifique. Quels sont ces deux principes?

D'une part, « comme l'amour de Dieu est cause de un toise, un un terait meilleur g'uira autre, s'il u'disi plas aimé par Dieu ». C'est la formule même de priacipe de prédilection, etlle qu'on le trouve che saint Thomas. 'En ce sens, Jésus a dit: « Sans moi, vous ne pouvez rien faire « (Jean, Xv.), das l'ordre du saint; et, en parlant des élus, il a sjuté: « Personne ne pourra les ravir de la mine de mon Père » (Jean, X. 9), Saint Paul a dit aussi ne l'aire par le comme de l'aire de

D'autre part, Dieu ne commande jamais l'impossible et par amour il rend réellement possible à lous, surtout aux mourants, l'accomplissement de ses précéptes, et ils ne sont privés de la dernière grâce que s'ils la refusent par résistance au dernier appel, comme il arriva au mauvais larron.

Comme le dit saint Prosper, en des paroles redites par u Concile du IXe siècle<sup>2</sup> : « Si certains sont sawés, c'est par le don du Sauveur; si d'autres se perdent, c'est par leur faute. » C'est une formule qui réunit les deux aspects du mystère, et les deux principes que nous venons de rappeler.

<sup>1.</sup> Cf. 1s. q. 20. a. 3: c Cum amor Dei sit causa bonitatis terum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni melius bonton quam alteris. — Ibid., a. 4: c Ex boc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult. »

<sup>2.</sup> Cf. Concile de Quiersy, 853 (Denzinger, nº 318) : « Quod Quidam salvantur, salvantis est donum, quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum».

Chacun d'eux pris à part est certain, autant celui de prédilection, que celui du salut possible à tous Mais comment ces deux principes si incontestables se concilient-ils intimement ? Nulle intelligence créée ne peut voir leur intime conciliation, avant d'avoir la vision béatifique. Ce serait voir, en effet, comment se concilient dans l'éminence de la Déité l'infinie miséricorde, l'infinie justice et la souveraine liberté1

C'est là, croyons-nous, ce que voulait surtout dire Cajetan en ce grand problème : pour voir l'intime conciliation des principes dont nous venons de parler, il faudrait voir l'essence divine. Plus ces deux principes à concilier deviennent certains pour nous, plus, par contraste, apparaît obscure, d'une obscurité translumineuse, l'éminence de la Déité, ou de la vie intime de Dieu, en laquelle ils s'unissent, et où Cajetan aime à se reposer.

La Déité ainsi conçue correspond à ce que les mystiques ont appelé la grande ténèbre, ou à a la lumière inaccessible où Dien habite2 », lumière éclatante qui nous paraît ténèbre à cause de la faiblesse des yeux de notre esprit, comme le soleil paraît obscur à l'oiseau de nuit.

Nous reviendrons sur ce point, ch. VI, à propos du problème du mal.

Ici, la théologie rejoint en quelque sorte la mystique. Et il y a là quelque chose de très important

2. Tim. VI, 16.

I. Et même les bienheureux, qui voient la Déité et comment se concilient intimement en elle ces trois perfections, ne peuvest voir la raison du bon plaisir souverainement libre, qui fait que Dieu relève toujours certains pécheurs jusqu'à la fin, tanda qu'il neclève toujours certains pécheurs jusqu'à la fin, tanda qu'il neclève pas toujours certains autres. Il y a là, dit saint qu'il ne relève pas toujours certains autres. Il y a m, un Thomas, la q. 23, a. 5, ad 3, un e simplex velle s, que Cajetan explique comme tous les thomistes, in lam, q. 23, a. 5, nº XIII,

pour se faire une juste idée du mystère de la Sainte Trinité. Cajetan l'a très bien vu.



# LA DÉITÉ ET LES PERSONNES DIVINES Il v a eu ici entre les théologiens une controverse

tonte semblable à celle relative à la distinction des attributs divins et de la nature divine. La grande majorité des théologiens admet, dans ces deux cas, um distinction virtuelle mineure, de telle sorte que la nature divine, telle que nous la concevons, contient actu-implicite les attributs et les relations absistantes, constitutives des personnes divines, relations de paternité, de filiation, de spiration passive.

Duns Scot, on le sait, a soutenu ici aussi qu'il y au me distinction actuelle-formelle entre l'essence divine et les trois personnes. A quoi les thomistes répondent généralement : cette distinction, qui est plus que virtuelle, mais actuelle-formelle, doit exister plus que virtuelle, mais actuelle-formelle, doit exister sant la considération de notre seprit, et des ellest vielle; comment des lors évirte la condamnation du Concile de Reisma portée contre follert de la Portée (Deninger, Émothéridon, n° 369-39) et rouvière sur l'autre de la Portée (Deninger, Émothéridon, n° 369-39) et rouvière sur l'autre de la Portée (Deninger, Émothéridon, n° 369-39) et rouvière sur l'autre de la Portée (Deninger, Émothéridon, n° 369-39) et rouvière sur l'autre de la Portée (Deninger, Émothéridon, n° 369-39) et rouvière sur l'autre de la Portée (Deninger, Émothéridon, n° 369-39) et rouvière de l'autre de la Portée (Deninger, Émothéridon, n° 369-39) et rouvière de l'autre de l'autre de l'autre de la Portée (Deninger, Émothéridon, n° 369-39) et rouvière de l'autre d'autre de l'autre d'autre d'autre d'autre d'autre d'autre d'autre d'autre d'autre d'autre d'au

welée par le IVe Concile du Latran (Denz., 43121/ Cajetan, c.ans la réponse très profonde qu'il lait isi à Duns Scot, apporte une grande lumière; c'est est ceuvres. On la trouve in I-m, q. 39, a. 1. 1 s'agit de maintenir le sens vrai de ces propositions révétées: Le Père est Dieu, le Filis est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, mais le Père «test pas le Filis et ni l'un ni l'autre «test l'Esprit-Saint.

Le verbe être, ici, comme en toute proposition affirmative, exprime l'identité réelle du sujet et de l'attribut ; et la négation n'est pas exprime la distinction réelle des personnes divines entre elles.

Caietan montre admirablement que si la nature divine, telle que nous la concevons imparfaitement. contient actu implicite les attributs et les relations divines, la Déité telle qu'elle est en soi et vue des bienheureux, les contient actu explicite dans une raison formelle unique absolument éminente.

Voici ce texte d'une incomparable élévation et fermeté, in Iam, q. 30, a. 1, nº VII :

« Relatio, seu persona, non differt re, sed ratione tantum, ab essentia divina...

« Ad evidentiam horum, scito quod sicut in Deo, secundum rem sive in ordine reali, est una res non pure absoluta, nec pure respectiva, nec mixta aut composita aut resultans ex utraque; sed eminentissime et formaliter habens quod est respectivi (imo multarum rerum respectivarum) et quod est absoluti; ita in ordine formali seu rationum formalium, secundum se, non quoad nos loquendo, est in Deo unica ratio formalis, non pure absoluta, nec pure respectiva, non pure communicabilis, nec pure incommunicabilis; sed eminentissime ac formaliter continens et quidquid absolutae perfectionis est et quidquid trinitas respectiva exigit. Oportet autem sic esse, quia oportet cuilibet simplicissimae rei secundum se maxime uni, respondere unam adaequatam rationem formalem : alioquin non esset per se primo unum intelligibile a quovis intellectu. — Et confirmatur:

quia Verbum Dei unicum tantum est. Constat autem verbum, si perfectum est, adaequare id cujus est. Fallimur autem, ab absolutis et respectivis ad Deum procedendo, co quod distinctionem inter absolutum et respectivum quasi priorem re divina imagi-

namur; et consequenter illam sub altero membro

opertere poni credimus. Et tamen est totum oppositum. Quoniam res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus : est enim supér ense et super unum, etc... Et propterea... absolutum et relativum ad unam rem et rationem formalem divinam elevantur. (Id est : sunt formaliter eminenter in Deo.)

s Unde ad primam objectionem Scoti (scil., si esset se unius rationis, vel esset tantum communicabilis, vel tantum incommunicabilis)... negatur assumptate conditionals. Ex hoc enim quod est unius rationis in se, non sequitur, ergo tantum communicabilis es desta quod sist et communicabilis et incommunicabilis et et communicabilis et incommunicabilis et hoc propter infinitation illum rationis formalis.

Tout ceci se réduit à l'intelligence profonde de cette vérité si simple : Pater est Deus. Le Père est Dieu, également le Fils est Dieu et le Saint-Esprit est Dieu; en ces propositions affirmatives, le verbe est exprime l'identité réelle du sujet et du prédicat; tandis que, lorsqu'il est dit : le Père n'est pas le Fils, on affirme leur distinction réelle.

Ce que nous venons de lire chez Cajetan, sous une forme qui fait penser au gothique flamboyant du XVº siècle, avait été dit sous une forme plus simple par saint Thomas, notamment en deux endroits de la Somme théologique, Iª, q. 28, a. 2, ad 3 in fine:

• Quia divinae essentiae perfectio est major quam quad significatione alticipius sominius comprehendi postit; non sequirius non relativum... non significati del dell'este tun como divina essentia horizone di imperfectum; quad divina essentia horizone di imperfectum; qua propositi di imperiori di imperfectum; qua propositi di imperiori di imperperiori di imperiori di imperiori di imperiori di imperperiori di imperiori di imperiori di imperiori di imperperiori di imperiori di imperiori di imperiori di periori di imperiori di imperiori di imperiori di imperperiori di imperiori di periori di imperiori periori di imperiori di imperiori

Cet enseignement de saint Thomas, admirablement mis en relief par Cajetan, sous la pression des objections de Scot, a été maintenu par tous les thomistes. Ils s'accordent à dire contre la distinction formelleactuelle de Scot ce qui se lit, par exemple chez Billuart (Cursus Theol., de Trinitate, diss. II, a. 3; de identitate et distinctione relationum ab essentia

« Sic non salvaretur in Deo ratio actus purissimi, simplicissimi et infiniti... Quia, in hac hypothesi (distinctionis formalis - actualis), divina essentia conciperetur cum fundamento in re in potentia ad relationes et actuabilis per illas ut per aliquid extraneum..., sicut animalitas concipitur in potentia ad rationabilitatem, actuabilis per illam ut per aliquid extraneum. »

La conception que Cajetan nous propose de l'éminence de la Déité, contenant formaliter eminenter les attributs divins et les relations divines, sauvegarde au contraire pleinement la simplicité et l'infinité de Dieu acte pur, qui ne peut être conçu comme ultérieurement déterminable ou actualisable,

 On sait d'ailleurs comment Caietan conçoit la personnalité. Il remarque avec saint Thomas, in IIIam, q. 4, a. 2, no VIII, que la personne est un sujet premier d'attribution (suppositum) doué d'intelligence, auquel on attribue la nature intellectuelle, l'existence, les opérations. Il en conclut que la personnalité est a par quoi précisément la personne est constituée comme suje premier d'attribution de tout ce qui lui convient, « id quo aliquid est quod per se separatim existit et operatur. Or, cela ne peut être aucune des parties qui lui sont attribuées, ni la nature, ni l'existence, mais c'est (à leur jonction, comme un point est à la jonction de deux lignes) ce par quoi la nature intellectrelle devient immédiatement capable d'exister, en Pierre ou Paul, en moi, en toi. C'est là le sens métaphysique de ces pronoms personnels que tout le monde emploie. Ce qui existe, ce n'est pas la nature, c'est le sujet auquel cette nature est attribuée comme partie essentielle.

Nous avons montré ailleurs le bien fondé de cette conception: (Le Sauseur, pp. 92-116. Cf. La personnalité : ce qu'elle est formél-lement). Si subtile qu'elle paraisse à certains, c'est une simple Dans le grand texte de Cajetan que nous venons de citer, quelques-uns s'étonneront, peut-être, de exte proposition qui rappelle Denys : « Res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus : est enim subre ens de super unum, etc. »

Cela veut dire, comme il est expliqué au même endroit, que la raison formelle de Déité est supérieure à toutes les raisons formelles qu'elle contient formellement éminemment. L'agnosticisme découlerait de là si elle les contenait seulement virtualiter eminenter. comme elle contient les perfections mixtes (comme on dit par métaphore : Dieu est irrité). Mais elle les contient formellement dans son éminence. La Déité est ainsi supérieure à l'être, à l'unité, à la bonté, à la sagesse, à l'amour, à la miséricorde, à la justice. Mais celles-ci sont pourtant formellement en elle (plus que les sept couleurs dans la lumière blanche). Tandis que la blancheur n'est pas bleue la Déité est vraie, une, bonne, intelligente, etc. Bien plus, ces perfections ne peuvent exister à l'état pur que dans la Déité. L'être pur à l'état d'acte pur ne peut se trouver que dans la Déité, et là s'identifie avec toutes les autres perfections absolues : unité, bonté, sagesse, amour, miséricorde, justice. L'être pur doit être, non seulement intelligible, mais actuellement connu et identique à l'intellection sub-

explication de ce qui est contenu dans la notion de personne d'a le sens commun. De plus, on ne peut identifier, comme [4] son de la Carlo del Carlo del Carlo de la Carlo del Carlo del Carlo de la C

sistante. Et si, dans cette identification, ces per fections absolues ne sont pas détruites, c'est qu'ells exigent cette identification et que celle-ci se fait dans une raison formelle supérisure. Si en effet la miscricorde s'identifiait à la justice, non pas dans la perfection supérieure de Déité, mais dans la perfection meme de justice, celle se détruinis. Pour que ces perfections absolues soient sauvegardées dans cette identification, pour qu'elles y soient ecce formellement (et non pas seulement virtuellement, comme les sept couleurs dans la blancheul), il faut que cette identification se sase dans une énimente, en celle de la Déité. C'est le sens profond de l'expression restée classique : « perfectiones simplicite simplices sunt formalitre minenter in Deo, et mise, solum virtualitre ut in eo sunt perfectiones simplices

Tout cela évidemment suppose que l'être est, non pas univoque, comme l'a dit Duns Scot, mais analogue.

Le sens exact de la parole : Deitas est super ens apparaît encore par ce qui nous reste à dire sur l'essence même de la grâce sanctifiante.

#### LA DÉITÉ ET L'ESSENCE DE LA GRACE

La Dété dont nous venons de parler n'est par participable dans l'ordre naturel si parfait qu'on le suppose, la nature de l'ange le plus élevé ne peut être une participation de la Dété. Cette participation ne peut se trouver que dans la grâce sancilante, « qua efficieur consortes divinae natures ; car seule la grâce est un principe radical d'opérations strictement divines : elle nous dispose à voir Dieu immédiatement comme il se voit et à l'aimer comme il s'aime.

Cast e qui fait dire à saint Thomas : « bossem gulat unius majus et quam bosum naturae lotius naturei 1. Le moindre degré de grâce sanctifiante van plus que toutes les natures de l'univers prises ememble, y compris toutes les natures angéliques. Cest le sens profond du « omnia propter electos » du beat plusqueres spiritu, quoniam ipsorum est regum coelorum ». La Déité n'est participable que par gâce.

Àu contraire, toutes les perfections absolues, qui se touvent dans l'éminence de la Délté, peuvent fire saturdlement participées par les créatures. La piere participe à l'être, la plante à la voir, l'animal à la comasisance; l'homme et l'ange participent al intelligence, à la sagesse, à l'amour, à la miscircorde, à la justice, etc. Mais aucune nature céée ou créable ne peut naturellement participer à Délté ou à la vie intimé de Dieu, aucune nature céée ne peut être le principe radical d'opérations strictment d'úries.

Scule la grâce sanctifiante est une participation rélle, physique et formelle de la nature divine comme telle, ou de la Dêtit, c'est-à-dire de la vie unime de Dieu, car elle nous dispose la voir comme un suime de Dieu, car elle nous dispose positivement et radicalement à des opérations sentiellement surnaturelles, strictement divines, qui auront le même objet formel que l'intellection incréée et que l'amouri nerée.

La grâce sanctifiante n'est pas seulement une

participation à la nature divine, en tant qu'âne, ou en tant qu'intellectuelle, mais en tant que divine, participation à la Déité ou à la vie intime du Très-Haut.

Cela, Cajetan devait être amené à le mettre en

lumière par tout ce que nous avons vu de lui sur la Déité. De fait, il n'y a pas manqué en défendant, contre Scot, la surnaturalité essentielle de la grâce sanctifiante ou habituelle.

A ce sujet, un des textes principaux de Cajetan se trouve in Iam, q. 12, a. 5, nºs IX, XI, XII.

On sait que Duns Scot! a soutenu que, si Dies l'avait voulu, la vision béatifique de l'essence divei serait en nous et dans l'ange, non pas le fruit d'une grâce surnaturelle, mais une perfection nativelle. On ne voit plus dès lors que la grâce et la lumière de gloire soient un don essuitellement surnaturelle, puisque l'une et l'autre pourraient être un don santurel. N'est-ce pas détruire la notion même de grâce, l'essence de ce dong gratuit? La grâcen essenii plus essentiellement gratuite; elle pourrait être la nature même ou une propriété naturelle de l'homme ou de l'anne.

De ce point de vue, Scot a soutenu que l'homme et l'ange n'ont pas nécessairement besoin d'un don essentiellement surnaturel pour voir Dieu immédiatement. Il se pourrait, dit-il, qu'il suffise d'un don naturel surnaturellement accordé, comme la vue naturelle fut surnaturellement donnée par miracle à l'avenuel».

Cajetan, in Iam, q. 12, a. 4 et 5, montre au contraire, à la suite de saint Thomas, que nulle intel-

ligence créée, ni créable, ne peut, par ses forces naturelles, atteindre, même confusément, l'objet propre et formel de l'intelligence divine, qui est l'essence divine immédiatement connue. S'il en était autrement, une intelligence créée serait de même nature que Dieu, elle serait une participation formelle de la Déité. Comme toute intelligence est spécifiée par son objet formel, ce serait la confusion panthéistique de la nature divine et de la nature créée. A la même conséquence conduirait aussi l'univocité de l'être, admise par Scot1, car l'être univoque devrait être diversifié, comme un genre, par des différences qui lui seraient extrinsèques, qui seraient en dehors de l'être, comme la rationabilité est extrinsèque à l'animalité; or, rien n'est en dehors de l'être; ses différentes modalités sont en lui actu implicite et il est contenu en elles, car ces modalités sont encore de l'être 2.

1. Cf. Scotum, in I Sent., dist. III, q. 1 et 3, et dist. VIII, 3.

causes que no ont généralement faites les thomstes, esprécuser, point aillears, et . Dieu, pp. 508 se, et 547.
L'Églisse, et . Dieu, pp. 508 se, et 547.
L'Églisse, et . Dieu, pp. 508 se, et 547.
L'Églisse, et . Dieu et . Dieu et la créature l'Elle a même dit, au 1v4 Concile da latran [Denzinger, 432] : a Inter creatorem et ereaturem nom botat latra similitude notari, axin inter com angior ril dissimilitude botati, axin inter com angior ril dissimilitude botati, axin inter com angior ril dissimilitude notari, axin inter com angior ril dissimilitude notari, axin inter com angior ril dissimilitude notari, axin inter com angior ril dissimilitude.

<sup>5.</sup> Tandis que la rationalité n'est pas de l'animalité, la substantié, la substantié, la visité, etc., sont encore de l'étratualité, la visité, etc., sont encore de l'étratule de prédont pas univoque, mais analogue, solon une similitude de prodont pas de l'acceptant de la configuration de la configurati

Aussi Cajetan, au sujet de la surnaturalité essentielle de la grâce sanctifiante et de la lumière de gloire, conclut-il, in Iam, q. 12, a. 5, no XI et XII:

« Proportio inter lumen gloriae et divinam essentiam. non in esse naturae, sed in esse intelligibili, est proportio proprii connaturalis ad naturam a qua finit. Quod sic ex dictis probatur. Lumen gloriae nihil aliud est quam vis, ut propria dispositio, unitiva divinae essentiae ut formae intelligibilis, atque factiva visionis divinae : ad haec enim duo lumen gloriae poni, patet ex dictis. Sed habere divinam essentiam ut formam intelligibilem, et similiter videre Deum soli Deo est connaturale. Ergo lumen gloriae soli divinae naturae connaturale est. Et hinc sequitur divinam essentiam et lumen gloriae esse ejusdem ordinis, eo modo quo dispositio ultima et forma sunt ejusdem ordinis, scilicet quoad connaturalitatem... Et propterea in littera dicitur quod lumen gloriae non potest esse connaturale alicui, nisi illa res transferretur in divinam naturam (ce qui serait la confusion panthéistique de la nature divine avec une nature créée).

« Ex his autem patet falsitas opinionis Scoti in I quaest. prol. Primi Sententiarum, volentis quod naturale et supernaturale non distinguant res, sed habitudines ad causas activas. Lumen siquidem gloriae et caritas et dona Spiritus sancti, et si qua sunt hujusmodi. omnia sunt supernaturalia entia, non solum quia a solo agente supernaturali causari possunt, sed quia NULLI CREATURAE FACTAE AUT FACTIBILI CONNATURALIA ESSE POSSUNT; propter quod dicuntur entia SUPER-NATURALIS IMO DIVINI ORDINIS, &

Il s'agit de la définition même du surnaturel, et de la distinction de la surnaturalité essentielle de la grâce sanctifiante et de la surnaturalité du miracle. La grâce est surnaturelle par son essence même, et

assequitur, tum ex corum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ne peut être naturellement connue, quia verum et eus convertuelur; tandis que le miracle n'est surnaturel que par le mode de sa production, et est par suite naturellement connaissable. La résurrection d'un mort lui rend surnaturellement la vie naturelle

Aussi Cajetan ajoute, ibidem, no IX, pour répondre à une des objections de Scot, qui tend à confondre ces deux formes du surnaturel:

« Unde patet quod non est simile de caeco illuminato et de intellecto illuminato (lumine gloriae): quia ibi vis data est naturalis, licot supernaturaliter data; hic veo vis data est et supernaturaliter data et est supernaturalis. »

Il ya une immense distance entre la surnaturalité sesntielle de la grâce et de la lumière de gloire, et la surnaturalité du miracle, par exemple, de la guérison de l'aveugle-né. Cette guérison miraculeuse un rend surnaturellement la vue naturelle, tandis que la grâce et la lumière gloire sont une vie essemiellement surnaturelle, vita nova. Il ne s'agit de rien moins que de l'essence même de la vie éternelle:

« Gratia Dei vita aterna », Rom., VI., 23.
cajetan parle ici très fermement, cur il est convaincu que plusieurs thèses capitales de Duns Scot,
en particulier celle de l'univotité de l'être et celle de la distinction, non nécessaire, mais contingente,
entre la nature et la grâce, ruineraient, si elles
étaient vraies, les principes formulés par saint
Thomas. Aussi Cajetan a-t-il derit, dans la pránc
thomas Aussi Cajetan a-t-il derit, dans la pránc
de son Commentaire de la 1º Pars de la Somme
hébolgique (cf. deliton léonine, p. xx):

<sup>6</sup> Theologi complures, neque adeo contemnendi,

230

magnum sibi nomen ingenii ac doctrinae facturos hine se esse putaverunt, si, veluti munitissimas arcs fortissimi duces solent, ita illi partem hane prinam suis machinationibus oppugnarent. Joannes vero Scotsa egregia praeter ceteros in hace re laboravii subilitate al copia, quippe qui singula prope hujus partis verba labelactare contendat. »

Bien plus, Cajetan est persuadé que la thèse de Scot sur la non-nécessité absolue de la lumière de gloire pour la vision béatifique ne peut plus se soutenir après le Concile de Vienne. Aussi a-t-il écrit in 1<sup>nm</sup>, q. 12, a. 5, n° 1X: « Et bene adverte quod Scotus, cum sequacibus,

non potest amplius in hac materia sustinet: quonian in Clementina Ad nostrum, de Haerdicis, exprese erroris dammantur dicentes quod annian non nidigi fumine gloria elevante ippama du vilendam Deum Joucenia Ecclesiam, amplexam sancti Thomas doctriman, determinasco mon solum indigentiam laminis, sel causeum, scilicci, sit detestur anima all talem visionem, ut in littera clicitur.', s

1. Au Concile de Vienne (Denzinger, nº 475) fut condamnée cette erreur des Béguards : « Quod anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum» Le Concile du Vatican (Densinger, nº 1795) dit aussi : « Hoc quoque perpetuus Ecclesiae consensus tenuit et tenet, duplices esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed objecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; objecto autem, quia prater ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda proponuntur nobis mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus, innotescere non possunt ... Divina enim mysteria SUAPTE NATURA intellectum creatum sie excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant... . Ces termes montrent qu'il s'agit d'une distinction d'ordres, qui est, non pas contingente, ou fondée sur le bon plaisir de Dieu, mais nécessaire ou fondée sur la transcendance de l'essence divine, obiet propre de l'intelligence divine et par suite inaccessible aux forces naturelles de toute intelligence créée et créable.

L'enseignement de Cajetan, défendant ainsi saint Thomas, est suivi par tous les thomistes <sup>1</sup>. On voit que Cajetan porte un jugement sévère sur le volontarisme de Scot, qui fait dépendre de

sur le volontarisme de Scot, qui fait dépendre de la liberté divine la distinction de nature et de grâce, qui devient ainsi une distinction non nécessaire, mais contingente.

.

Il n'est pas moins sévère contre ce même volontraine qui a porté Sord à soutenir ces propositions : « nullus actus est malus ex genere, sive ex solo béjecto, nisi odire Deum³ ». « Non videtur quod circa creaturam sit aliquod peccatum mortale ex genere, sed tantum ex pracecpto divino, ut cognoscere alienam, occidere hominem, quia illa ex se, si Deus revocaret pracecptum, non essent mala³ ». Autrement, selon Scot, la volonté divine serait déterminée par autre chose qu'elle.

Cajetan répond in Iam IIae, q. 100, a. 8, Utrum praecepta decalogi sint dispensabilia, nº III:

1. Cl. par ex. Gonstr. Chybeus thomist, de Gratia, disp. II. a. 3. An gratin abstituatis via entitative supernaturalis: s. Sentenia Scoti communiter rejicitur; tum quia non distinguit inter supernaturali intrinsee, sive quuod entitatem, et extrinsee, and modum, contra communem theologorum construines, admitteation and contra communem theologorum construines, admitteation and contra communem theologorum construines.

2. Cl. Scottys, Opera omnis justa editionem Wadingt, edition Web, Patis, 160, in IV Sent., 4, 26, q. unica; vol. 19, p. 148, b. 31 Mei., in IV Sent., 4, 56, q. unica; vol. 19, p. 148, b. 32 Mei., in IV Sent., 4, 56, q. q. editio Vivebs, vol. 2, 2, 3 vol. 19, p. 148, b. 32 Mei., vol. 19, p. 148, b. 32 Mei., vol. 19, p. 148, b. 32 Mei., vol. 19, p. 148, p

a Voluntas quidem divina non determinatur ad volum aliquid extra se esse vid non esse. [Se6] openet etiam ipsum Scotum et omnes fateri, dicente dati aliqua pracecelpa per se bona, et robnibila per se male, altiqua pracecelpa per se bona, et robnibila per se male, ut prima pracecepta juris naturae et prima pracecepta juris naturae et prima pracecepta juris naturae et on on sin, sed and corum recilitudinem et obliquitatem, voluntas insea de accommentation et obliquitatem, voluntas intellectus naturalite et derminata use sta d'home insintellectus naturalite et dereninatus est ad Domni pisum tantum intelligendum, et in se jomnia naturalite no pour pisum tantum intelligendum, et in seipas omnia naturaliter recta, qualia sunt hujusmodi, quae non sin in Deo sunt, antecuam ab ispoco ommunicarentur.

Ceci est extrêmement important, surtout si l'openes aux hommes qui n'ont pas la foi, qui econaissent pas la révélation divine. Si la position de Scot était vraie, il s'ensuivrait qu'aucun précepte de la loi naturelle (à part celui d'aimer Disu) ne serait nécessaire, comme le disent les positivistes. L'homicide ne serait pas intrinséquement mauvais.

Pour en revenir à l'essence de la grâce sanctifiante, il est clair que Cajetan, en défendant sa surnaturalité de sessuielle, très supérieur à la surnaturalité du miracle, ne fait que redire ce que saint Thomas avait souvent affirmé, en particulier dans les textes suivants :

.\*.

I' II. q. 112, a. 2: « Donum gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem alium naturam... Sic enim necesse est quod solus Deus deifect, communicando consortium disinate galarae per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est, quod aliquid igniat, nisi solus ignis. »

T, q, 62, a, 2; « Videre Deum per essentiam est subpra naturam cujuslibet intellectus creati (ut ostensum en T, q, 12, a, 4 et 5)... Et ideo dicendum est, quod Angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potui, nisi per auxilium gratiae. »



Il est clair que pour Cajetan tous ces points de doctrie dérivent de la conception qu'il faut se faire de l'éminence de la Détid, qui me peut être adurellement participable, tandis que les perfections simples, qui s'appellent l'être, la vel, l'intelligence, la sagesse, l'amour, sont naturellement participable e participées, et par suite naturellement connues.

On voit dès lors pourquoi il soutient que l'objet propre de la théologie sacrée est Dieu sub ratione Deilatis, tandis que celui de la théologie naturelle est Dieu sub ratione entis. On voit aussi pourquoi la raison formelle de Déité contient formaliter eminenter tous les attributs divins et les relations réelles subsistantes, qui constituent les personnes divines. C'est là manifestement un des points culminants de la doctrine de saint Thomas, dont il était difficile de mieux montrer l'élévation et le rayonnement. C'est un des grands mérites de Cajetan dans la synthèse théologique qu'il nous expose, synthèse qui dans ses lignes maîtresses domine les opinions et paraît bien appartenir à la science théologique elle-même. On voit que ce grand théologien, qui était un virtuose de la logique, avait aussi à un haut degré le sens du mystère ; par là il rejoint les contemplatifs.

#### CHAPITRE IV

DEUX FORMES TRÈS DIFFÉRENTES DU SURNATUREL : LE MIRACLE ET LA GRACE

Pour mieux déterminer ce que doit être dez le théologien le sens du mystère, nous étudierons is la distinction profonde qui sépare la sumatunal du miracle et celle beaucoup plus élévée de la infuse et de la grâce. Nous résumerons ici ce que nous avons très longuement exposé dans un ouvage latin : de Revelatione, t. 1, pp. 191-197, pp. 458-455.

D'où vient la confusion de plusieurs controverses

Une des principales sources de confusion dans les débats relatifs au fait de la Révelation, à la discenibilité du miracle et à la surnaturalité de la foi, paraît être l'imprécision des définitions souvent données du surnaturel quoud substantiam vel essentiam et du surnaturel quoud modum.

Lorsque nous soutenons que la raison naturelle peut connaître avec certitude si un fait est vrainnen miraculeux, et par suite démontrer par ce signe le fait de la révélation, on nous objecte souvent : si le miracle et le fait de la révélation sont sumaturels, comment peuvent-ils être connus naturellement? Nous répondons : le miracle est surnaturel seulenent quant au mode de sa production, et non quant de Fassace même de l'effet produit; par exemple la ésauretion coproelle rend surentautallement la vie à un cadavre, mais ne lui donne pas pour cela une vie surraturelle. La vie naturelle miraculeusement rendue est naturellement connaissable en elle-même et aussi à titre d'effet propre de la cause première. Seall'Atteur de la vie peut rendre la vie à ce qui est mort'. Lui seuil a pouvoir immédiat sur l'être en tant quêtre' des choses créess, sur la matière\*, sur la substance, et par suite, seul il peut, sans adopositions accidentelles préalables, réunir substantiellement l'âme au corps, c'est-à-dire ressuscier\*.

Bien plus, même si le corps ressuscité reçoit, comme celui de Notre-Seigneur, les propriétés du corps glorieux<sup>5</sup>, ces propriétés, par exemple la clarté,

copus sammin, y o a. y, " utilum angien vei desenves supercopus sammin, com rei virtus ab escentia ejus fluit, vei same star, com est com sum en escentia ejus fluit, vei escentiam pramais culm rei virtus ab escentia ejus fluit, vei escentiam pramais com est com escentiam pramais escentiam se absolvat; et similiter non est in potestatu angiel quod se unitat corpori secundum ses ut formam; sed potest corpus assumere modo praedicto, cui unitur ut motor, et ut figuratum figurae, »

Al false de ces principes il seruit fautile de démonstrer quo Dime alle patt essençiere in norti; Diese suel a sur l'étre nime et la sibilitate des choses une puissance non esclement médiate des l'estratements de sibilitate des accidents, mais mendiate. O'la tiente les principes de la companie de la compa

5. La Résurrection glorieuse est un miracle de premier ordre

t. Summa theol., Supplem., q. 75, a. 3. 2. 18, q. 45, a. 5; IIIs, q. 75, a. 4.

<sup>3.</sup> Is, q. 105, a. 1; q. 110, a. 2 et 4. 4. De Polentia, q. 6, a. 7. « Utrum angeli vel daemones possint

sont naturellement connaissables, parce qu'elles sont surnaturelles seulement par le mode de leur production, et non point essentiellement, comme l'est la grâce sanctifiante. La glorification du corre constitue sans doute un miracle quoad substantiam (Ia, q. 105, a. 8), parce que c'est un effet qui par sa nature même dépasse toutes les forces créées mais il ne dépasse pas pour cela toutes les natures crétes. La glorification du corps est ainsi un miracle quoad substantiam sans être surnaturelle quoad substantiam, comme l'est, par exemple, la grâce, participation de la nature de Dieu. « Gloriae claritas (corporis) erit alterius generis quam claritas naturae, quantum ad causam sed non quantum ad speciem. Unde sicut claritas naturae ratione speciei suae est proportionata visui, ita et claritas gloriosa. » (Saint Thomas, Summa theol., Suppl., q. 85, a. 2 ad 1.) Ainsi les apôtres ont-ils pu connaître naturellement et voir de leurs yeux le corps glorieux du Christ ressuscité et s'assurer

ou quoad substantiam, selon saint Thomas; la résurrection non glorieuse est un miracle de deuxième ordre quoad subjectum in quo est. Cf. 13, q. 105, a. 8. 1. Cf. III., q. 55, a. 6: « Christus resurrectionem suam duplici-

de son identité!

ter manifestavit, schiect testimonio et argumento, sive signo. Et utraque manifestatio in suo genere fuit sufficiens. Est estimana nuas duplici testimonio, angelorum. et Scripturarum qua ipse proposuit. Argumenta etiam fuerunt sufficientia ad oster-dendum veram resurrectionem et gioriosam.

Quod autem facetà terra recurrencia, extendit use modo, ar parte coppiri, Circa quod tria octendit : 1º quod cesat capse parte coppiri, Circa quod tria octendit : 1º quod cesat capse artem si solidams, non corpus phantasticum, vel rarum, see terra della comparata della

· Alio modo, ostendit eis veritatem suae resurrectionis ex parte

Cette réponse est souvent mal comprise parce qu'on ne se rend pas toujours bien compte de ce qui distingue le surnaturel modal et le surnaturel essettiel. Et l'on semble parfois confondre ce dernier avec le miracle quosal substantiam; ils différent pourtant l'un de l'autre autant que la grâce invisible et divine l'différe de la clarté visible du corps glorieux.

seimsi iterato corpori unitae. Et hoc ostendit per opera triplicia viae : 1º quidem per oper sites suntriiose, in hoc quod cum dicipulis manducavit et bibit ; — 2º per opera viae sensitivae, is hoc quod discipulis ad interrogata respondelate et praesentes asiatabat, in quo ostendebat se et videre et audire ; — 3º per opera viaes intelliciose, in hoc quod ois loque batur et de Scripturis disserbat...

\*\*Gloriam\*\* etiam sune resurrectionis ostendit discipulis per

\* Goram etiam suae resurrectionis ostendit discipulis per boc, quod ad eos januis clausis intravit.. Similiter etiam ad proprietatem gloriae pertinebat quod subito \* ab oculis eorum evanuit \* (Luc, XXIV, 31), quia per hoc ostendebatur quod in potestate ojus erat videri et non videri...

•Ad 1ºº Liet singula argumentorum non sufficerut ad manifluindam PRERECTE Christ resurrectionem, tamen omnia simulacepta PERFECTE Christi resurrectionem manifestant, maximo propter Scripturae testimonium et Angelorum dieta, et etiam psias Christi assertionem miraculis confirmatam. » Et in art. 5 cidur: Christia per evidentis aigna se resurrexisse osteandis.

Dans l'Ad 1000, cité, maxime se rapporte au perfecte qui précède; il ne signifie pas que les signes (argumenta) indépendamment du témoignage de l'Écriture, des anges et du Christ sont insuffisants. Il a été dit au contraire, au début de l'article : Utraque manifestatio in suo genere fuit sufficiens. Qu'est-ce à dire? Les arguments ou signes sensibles sont suffisants dans leur ordre, c'est-à-dire pour donner une certitude proportionnée qui est appelée certitude physique: « Palpate et videte. » Les témoignages de l'Écriture, des anges et du Christ sont suffisants pour donner une certitude d'un ordre supérieur, c'est-à-dire surnaturelle. La manifestation de la Résurrection a donc été aussi parfaite que possible : conjonction d'un miracle de premier ordre et de prophéties, plus l'affirmation des anges et du Christ confirmée par le nouveau miraele de l'Ascension. Et par la foi à la résurrection, les apôtres ont été conduits à soir le Christ ressuscité, « Sicut ad visionem beatam pervenitur per auditum fidei, ita ad visionem Christi resurgentis pervenerunt homines per ea, quae prius ab Angelis audierunt. . (III. p., 9. 55. a. 2 ad 1.)

T: 33, s. 2 ad r.)

1. Is [Fe, q. 112, a. 5. \* Sine revelatione, nullus potest scire

5c habere gratiam; sed conjecturaliter tantum per aliqua signa. \*

De la grâce, incomparablement plus précieuse que le miracle, il est dit : « Bonum gratiae unius majus est, quam bonum naturae totius universi. » (I² II²\*, q. 113, a. 9, ad 2.)

La même difficulté à se faire comprendre réapparaît lorsque, à propos du fait de la révélation nous répondons : Ce fait est naturellement connaissable et certain par les miracles, en tant qu'il est surnaturel au moins par le mode de sa production. à titre d'intervention miraculeuse de Dieu dans le monde, comme le miracle physique qui le confirme, Mais ce même fait de la révélation est tout ensemble motif et objet de foi (quo et quod creditur simul)<sup>1</sup> en tant qu'il est essentiellement surnaturel. Cf., par exemple, Salmanticenses, de Gratia, tr. XIV, disp. III, nº 40 : « « Homo per vires naturae, licet possit inniti testimonio Dei ut auctoris et finis naturalis, et quatenus fundat naturalem certitudinem ; nequit tamen per illas praecise vires credere innitendo praedicto testimonio, prout est testimonium Dei auctoris et finis supernaturalis, et supernaturalem certitudinem fundat. »

Cette réponse, vraiment conforme aux princips de saint Thomas, permet de montrer que la oi et en même temps raisonnable (par l'évidente crélibilité qui la précède) et essentiellement surnaturelle par son motif formel et son objet. Mais elle est souvent mal comprise, et toujours pour la même raison, faute de notions précises du surnaturel essentiel et du surnaturel modal.

On fait à cette réponse deux reproches opposés. Les uns estiment qu'elle méconnaît le caractère

Cf. Cajetan in III II., q. I, a. I, nº XI; item Capréolus, Jean de Saint-Thomas, Bannes, Gonet, Billuart, Zigliara.

tout surnaturel de la foi 1. Les autres ne voient pas la nécessité pour la foi théologale d'un motif formel essentiellement surnaturel, et en tant que tel inaccessible à la raison<sup>2</sup>. Saint Thomas a pourtant dit que les vertus morales infuses diffèrent par leur objet formel des vertus morales acquises (In IIne, q. 63, a. 4. ad Im), à plus forte raison la foi infuse doit-elle avoir un motif formel supérieur à celui

1. Ainsi le R. P. Rousselot écrivait (Recherches de science migisuss, 1913, nº 1, p. 33) : Comment se fait-il qu'un théologien le P. Gardeil) si indépendant des préjugés modernes, et possédé toutentier, si l'on ose dire, par les grandes thèses de saint Thomas. comment se fait-il qu'un si clairvoyant adversaire du surnaturel quossi modium, du surnaturel plaqué, conserve encore, dans sa synthèse, ce morcau de scotisme? Ici encore le préjugé philo-sophique se décèle. Il paraît oublier que, dans l'acte intellectif, la causalité de la lumière (qui est du sujet) ne fait pas nombre avec la causalité des notes perçues dans l'objet et ne peut, par consequent, s'y opposer. Il paraît croire que d'affirmer la nécessité subjective de la lumière de grâce, ce serait nier la pleine suffisance objective des motifs de crédibilité. » — En réalité le P. Gardeil conservait exactement le parallélisme de la lumière subjective et de l'objet à connaître, lorsqu'il soutenait que le fait de la révélation en tant que simple intervention miraculeuse de Dieu dans le monde (surnaturel quoad modum confirmé par les miracles) est connaissable par la lumière de la raison, et que ce même fait, en tant que surnaturel quoad substantiam, ne peut être atteint que par la lumière de la foi. C'est ce que disent les Salmanticenses, de Gratia, loco cit.

2. Par exemple, le P. BAINVEL, S. J. la Foi et l'Acte de foi, p. 168 : " Que, en général, les actes humains se spécifient par leur objet formel ou, ce qui revient au même, par leur motif, c'est indubitable. Mais que l'acte, en tant que surnaturel, ait toujours un motif surnaturel, et que la nécessité absolue de la grace pour les actes surnaturels tienne précisément à la disproportion de la faculté avec ce motif ou cet objet formel, c'est ce que plus d'un conteste, en relevant vivement la confusion que leurs adversaires semblent faire souvent entre la spécification de l'acte comme acte moral, et sa spécification comme acte surnaturel

Peu nous importe, après tout... Ce qu'il faut tenir, c'est que l'acte de foi surnaturelle ne diffère pas, comme acte sycho-logique, comme acte de foi, de l'acte de foi naturelle. Le Père Blainvel semble représenter ici l'extrême opposé à la théorie

du Père Rousselot.

240

d'une foi acquise, comme est par exemple celle des démons. Les Salmanticeness (de Grafia, tr. XII) et disp. III, dub. III) exposent fort bien comment sur ce point saint Thomas, les thomistes, saint Bonaventure et Suerze, partisans de la foi sunaturelle quoad substantiam, s'opposent à Cost, aux nominaistes et à Molina, partisans de la foi sunaturelle quoad modum.

Ces demiers allèguent généralement contre les thomistes un texte de saint Thomas tiré de la IPII<sup>1</sup>, q. 171, a. 2, où le saint docteur veut moutrer que la prophétie n'est pas un habitus, et il répond ajun: il nous faut des habitus sunraturels en vue des actes qui sont surnaturels quoad mosium, comme les actes de foi et de charité; il n'y a pas d'habitus en vue d'actes qui sont surnaturel quoad substantiam, comme prophétiser ou faire des miracles \( \).

Les thomistes (par ex. Jean de Saint-Thomas, de Gratia, disp. XX, a. r., solv. obj.) ont souvent expliqué que dans cette réponse, comme dans la division des miracles (I², q. 705, a. 8), sumaturel quosal substantiam est pris par rapport à la cause finiciente, et non par rapport à la cause finiciente, et qu'il est par suite synonyme de sumaturul extraordinaire, tandis que surnaturul quoda modum et synonyme ici de sumaturul ordinaire ou habituel.

<sup>1.</sup> A dertium dicendum, quod conne donum gratia homisse eivert ad aliquid, quod est i appro, naturam humann. Quod quidem potest esse duplicier: uno modo quantum adsusticuta et inertitum actus, sicut mirculai facere et cognoscere coulta et inertitum et suppertiase; et ad hos actus non datur homini donum gratia suppertiase; et ad hos actus non datur homini donum gratia pullo di modo est adiquid suppa naturen hatanian pinus; sicut diligere Deum, et cognoscere sum in speculo retiranum; et ad hos caturi colum gratia- habitanian gratia;

qui exige un habitus. Malgré cette explication, qui est manifestement fondée sur le contexte<sup>1</sup>, les partisans de la foi surnaturelle quoad modum renouvellent toujours l'objection.

L'obscurité de ces diverses controverses paraît provenir de la même cause : l'imprécision des définitions généralement données du surnaturel quad modum et du surnaturel quoad substantiam, que l'on confon parfois avec le miracle quoad modum et le miracle quoad substantiam, ou encore avec le surnaturel ordinaire et le surnaturel extra-ordinaire.

Cette imprécision provient elle-même de ce que dans beaucoup de traités de dogmatique les divisions du sumatur-l sont seulement juxtaposées; on énumére parf is une dizaine d'acceptions de ce mot, mais on néglige ensuite de les ordonner philosophiquement. Scheeben lui-même, qui a longuement exposé, dans as dogmatique, la théorie du sumaturel absolu, se contente trop facilement de juxtaposer les notions fondamentales de son traité.

Les thomistes ont, au contraire, philosophiquement classé les diverses acceptions du mot surnaturel selon les quatre causes. Comme on peut le voir chez Jean de Saint-Thomas (de Gratia, disp. XX, a. 1, 50lv, arg. nº 4), chez les Salmanticenses (de Gratia,

1. Il est évident d'ailleurs que pour saint Thomas comme pur fous les thologiens, la aurantamillé de la grée agunt pur les leurs de la comme del comme del la comme del la comme del la comme de la comme del la comme de la comme del la comme de la comme de la comme de la comme del la comm

tr. XIV, disp. III, dub. III, no 24); Suarez s'exprime

242

de même (de Gratia, lib. II, c. IV).

C'est cette division que nous voulons simplement rappeler.

## La Division du surnaturel,

Tout d'abord surnaturel signifie ce qui est au-dessus de la nature. Oue faut-il entendre par nature ? Saint Thomas

après Aristote précise la notion commune : Physique,  $\Pi_1$ , c. 1, leç,  $\Gamma_2$ . — Metaphysique, V, leç,  $\Gamma_3$ ;  $\Gamma_4$ ,  $\Gamma_4$ ,  $\Gamma_5$ ,  $\Gamma_6$ ,  $\Gamma_6$ ;  $\Gamma_6$ ,  $\Gamma_6$ ,  $\Gamma_6$ ;  $\Gamma_6$ ,  $\Gamma_6$ ;  $\Gamma_6$ ;

Que signifie dès lors naturel > Est naturel pour chaque être ce qui lui convient selon sa nature (l'a l'a, q. 10, a. 1), et tout d'abord sa nature même avec ses facultés et l'activité dont elle est le principe; mais aussi la fin à laquelle elle est essentielement ordonnée (ainsi parlons-nous de la fin anturelle d'homme) et le concours divin qui lui est nécessaire pour l'exercice de son activité naturelle est parlons-nous du concours naturel de Dieu, sans lequel les causes secondes ne peuvent agril.

aque: les causes secondes ne peuvent agar.

Au naturel ainsi défini s'oppose : 1º ce qui est
contre nature ou violent; 2º ce qui, sans être contre
nature, est prétenaturel, par exemple l'état de l'âme
humaine séparée de son corsa l'; 3º ce qui n'est ni

 On désigne aussi parfois par le mot « préternaturel » le surnaturel relatif ( angélique ou démoniaque), ou même le sur-

contre nature ni seulement préternaturel, mais sursaturel, ou qui excède la proportion de la nature. A d'autres points de vue, naturel s'oppose à libre, à artificiel, à fortuit. L'action libre, comme le travail de l'artisan ou de l'artiste, n'est pas déterminée par la nature ; elle exige une détermination nouvelle. résultat d'une délibération. Quant au fortuit, il se produit dans la nature, mais accidentellement et

comme s'il avait été prévu et voulu. Oue faut-il entendre par surnaturel? C'est, pour un être, ce qui dépasse les proportions de la nature de cet être, sans lui être pourtant contraire, « quod excedit proportionem naturae », dit souvent saint Thomas. Plus explicitement : ce qui dépasse les forces et les exigences naturelles de cet être, mais lui conviendra s'il lui est gratuitement donné. L'erreur du naturalisme est précisément de con-

fondre surnaturel et contre nature. Le surnaturel est dit relatif lorsqu'il dépasse sculement telle nature déterminée, par exemple la nature humaine, mais non point la nature angélique. Le surnaturel est dit absolu ou divin lorsqu'il

dépasse toute nature créée et créable.

C'est ce surnaturel absolu ou divin qu'il importe de diviser d'une façon nécessaire et adéquate. La

division des thomistes1 est la suivante : Saturel absolu quoad madum (le miracle), mais ce n'est pas là

I Jean de Saint-Thomas (de Gratia, disp. XX, a. I, solv. argum.) l'expose ainsi : 4 Advertendum est quod supernaturalitas potest alicui rei convenire ex triplici principio, scilicet ex cauta sicienti, ex finali, et ex formali, nam ex parte causae materialis convenire non potest, cum causa materialis sit ipsum subjectum in quo recipiuntur formae supernaturales, et hoc est ipsa anima, vel ejus potentine quae sunt entia naturalia, licet ratione poten-

tiae obedientialis recipiant. Ex parte causae efficientis dicitur aliquid supernaturale, quando

244	DEUX	FORMES	DU	SURNATUREL

uant à la substance

(ou à la cause

formelle).

yuani au mode

(on any causes

extrinsèques).

Incréé.

Surnature

de finalité

Surnaturel

d'efficience

(miracle). Miracle quant au mode t.

Cette division est nécessaire, immédiate et adéquate. Les logiciens enseignent en effet qu'une

Dieu selon la raison de

Gloire (lumière de

Grace sanctifiante, vertus infuses, dous. Acte naturel ordone

par la charité à la

Miracle quant à la sub-

Miracle quant au sujet. Miracle quant au mo-

vic éternelle.

gloire).

stance1

Déité (Trinité)

supernaturals mode ht, sive res tacta supernaturals sit, sive
naturalis, sicut ressuscitatio mortui aut illuminatio caeci sunt
supernaturalia quoad modum, licet res facta sit naturalis, scilicit
vita hominis aut potentia visiva.
Ex parte causae finalis dicitur supernaturale id auod ordinatur
ad finem subernaturalem ab extrinseco sigut actus temperantis
aut alterius virtutis acquisitae si ordinentur a charitate ad men-
tum vitae acternoe susciniunt in se modum subtradurates out-
nationis ad talem finem. Et hoc etiam modo humanitas cansi
habet modum supernaturalem unionis ad Verbum ad quod
Ex parte causas formalis digitus aliquid supernaturale, austion
d'une vérité essentiellement surraturelle comme la Trinite, es
elle-meme surnaturelle avond substantiam ainsi que la foi inne
à cette vérité.

a. A cette catégorie se ratuche la comaissance insusante mé siècese humaine ou d'une langue érrapère, commissance que siècese humaine ou d'une langue érrapère, commissance proposition de la commissance del la commissance del la commissance de la commissance de la commissance de la commissance del la commissance del la commissance del la commissance del la commissance division non accidentelle, mais nécessaire (her se) doit se prendre selon la raison formelle du tout à diviser, et elle est adéquate lorsqu'elle épuise ce tout. Or, nous avons défini le surnaturel absolu: ce qui accède toute nature créée et créable. La division doit donc se prendre selon le fondement même de cet excès, et ce fondement ne peut être qu'intrinsèque ou extrinsèque. Dès lors le surnaturel exactement différent selon qu'il dépassera toute nature créée et créable, soit par ses causes mitinsèques, sois suelment par ses causes extrinsèques.

Les causes intrinsdyues d'une choes sont les principse sessntiels qui la constituent ce qu'elle est. Aristote et les scolastiques les appellent : cause matérielle et cause formelle. Or il est clair qu'enchose ne peut être, par sa cause matérielle, supénieure à toutes les natures créées et créables. Mais si cette supériorité lui convient par sa cause sommelle, par le principe intrinsèque qui la constitue et la spécifie, on dira qu'elle est sunaturelle genod substantian vel essentiam. Elle excède en effet, par son essence même, on seulement toutes les forces créées, mais toutes les natures créées ou créables. Telle est l'essence même de Dieu, et aussi la grâce sanctifiante, participation de la nature de Dieu (l'11", q.122, a.1), sinsi que les vertus infuses et les dons qui dérivent de la grâce habituelle comme les propriétés d'une

essence (I<sup>a</sup> II<sup>as</sup>, q. 110, a. 3 et 4).
Par contre, les causes extrinsòques d'une chose
sont la cause efficiente et la cause finale. Ce qui est
sunaturel, non point par sa cause formelle ou
spécificatrice, mais seulement par ses causes extrinsèques, est appelé surnaturel quoad modum. Et ce
sunaturel se subdivise, comme les causes extrin-

sèques qui le fondent, en surnaturel modal d'efficience

et surnaturel modal de finalité.

Le surnaturel modal d'efficience, c'est le miracle.

L'effet miraculeux (par exemple la vierende au cadavre) est naturel par le principe formel qui le spécifie, et par suite naturellement connaissale; il est surnaturel seudement par le mode de su preduction, parce que Dieu send peut le production par que Dieu send peut le production par on point foutes les natures créées, mais seudement toutes les forces créées et créables.

Ce surmaturel model d'éfficience se subdivise à

son tour selon les diverses manières dont il dépasse toutes les forces créées. (Cf. Ia, q. 105, a. 8.) 10 Il peut les dépasser par son essence même. Ainsi aucune cause créée ne peut produire la glorification de corps, qui est un rejaillissement corporel de la glée de l'âme. Cependant la clarté glorieuse ne dépasse point toutes les natures créées; c'est une claté sensible naturellement connaissable (IIIa, supplément, q. 85, a. z, ad I), et par sa cause formelle elle est d'ordre infiniment inférieur à la grâce et à la gloire, dont elle n'est qu'une manifestation corporelle. - 2º L'effet miraculeux dépasse toutes les forces créées quant au sujet dans lequel il est produit, et non quant à son essence, lorsque ces forces le peuvent produire en un autre sujet. Ainsi la nature peut produire la vie, mais non point dans un cadavre. — 3º L'effet miraculeux dépasse toutes les forces créées seulement par le mode selon lequel il est produit : ainsi, la guérison instantanée d'une maladie qui ne se guérit naturellement qu'avec le temps.

Mais en dehors du surnaturel modal d'efficience,

il y a un sumaturel modal de finalité. C'est ce qui, out en étant naturel par son principe formel et spécificateur, est extrinsèquement ordonné à la fin sumaturelle; par exemple, un acte de vertu naturelle acquise, comme la tempérance, ordonné par la charité à la vie éternelle. Cet acte, de soi naturel, reçoit de la charité un mode accidentel qui en fait un acte méritoire. (Cf. 1º II<sup>ns.</sup>, q. 109, a. 4). Il faut remarquer que cette division n'est pas

po oppositas res, sed per oppositas rationes. C'est ainsi qu'une même chose comme la grâce sera en même temps surnaturelle quoda substantiam et surnaturelle quoad modum; de même le fait de la Revédation qui nous fait connaître des mystères strictement surnaturels. Mais on appellera spécialement surnaturel quoad modum ce qui ne l'est qu'à ce titre-là. Saint Thomas fait la même remarque à propos de la division du bien en honnête, uttle, déctable. (1°, q. 5, a. 6, ad. 7, q. 5, a. 6, ad. 7).

Les cadres de cette division du surnaturel s'imposent, semble-t-il, à tous les théologiens; ce qu'ils discutent, c'est seulement à laquelle de ces catégories appartient tel ou tel don surnaturel.

Les montaulistes qui ne tiennent pas compte de l'ired nominolistes qui ne tiennent pagent de tout par les faits concrets et non par les raisons formelles des choses, n'ont généralement vu dans la vie de la grâce, et par suite dans les vertus infuses, que du surnaturel modal ex fine, ce que leura adversaires out appiel du surnaturel houde. Ocham, Gabriel Biel, Pierre d'Ailly, ont soutent que la grâce sanctifiant en est pas surnaturelle par son essence même et qu'elle n'a de valeur salutaire qu'en vertu d'une mistiturion contingent de Dieu, comme le métal institution contingent de Dieu, comme le métal

218

n'a valeur de monnaie qu'en vertu d'une loi portée par l'autorité civile. (Cf. Salmanticenses, de Gratia tr. XIV. disp. IV, dub. II, § 3, nº 34.)

Durand, Scot et Molina ont de singulières affinités avec les nominalistes sur ce point, comme sur plusieurs autres. (Cf. Scotum in I, d. 17, q. 3, n. 33 et alibi: Molina, Concordia, q. 14, a. 13.) Cajetan. que quelques théologiens modernes rangent à tort parmi les partisans de la foi surnaturelle quoad modum tantum, dit in Iam, q. 12, a. 6, no XII : « Ex his (ex isto articulo D. Thomae) patet falsitas opinionis Scoti, in I quest. prol. I Sent. volentis quod naturale et supernaturale non distinguant res, sed habitudines ad causas activas. » Gonet (de Gratia, disp. II, a. 3: an gratia habitualis sit forma entitative supernaturalis) dit : « L'opinion de Scot est généralement rejetée, parce qu'elle ne distingue pas le surnaturel quoad entitatem ou intrinsèque, du surnaturel quoad modum ou extrinsèque; elle est opposée au consentement commun des théologiens qui admettent en nous des dons surnaturels quoad substantiam, imo est contra fidem eadem (dona) etiam astruentem 1, »

I. Après la division du surnaturel exposée plus haut, on s'explique facilement le passage de saint Thomas IIs IIse, q. 175. a. 2, ad 3, que nous opposent les partisans de la foi surnaturelle quoud modum tantum. Dans ce passage saint Thomas, ayant pour but de montrer que la prophétie n'est pas un habitus, veut dire qu'elle est un don surnaturel extraordinaire et non habituel. Et s'il dit qu'elle est surnaturelle quoad substantiam, et que la charité et la foi sont surnaturelles quoad modum, il l'entend par rapport à la cause efficiente, et non par rapport à la cause formelle. De sorte que cette terminologie répond à celle dont il s'est servi dans la division des miracles, Ia, q. 105. a. 8. Et il va sans dire qu'il ne peut soutenir que la surnaturalité des graces gratis datae (don de prophétie et don des miracles) est formellement (entitative) supérieure à la surnaturalité de la grace sanctifiante, de la charité et de la foi; avec l'ensemble

Par opposition aux nominalistes, à Durand. à Scot, les thomistes et aussi Suarez 1 soutiennent que la grâce habituelle, les vertus infuses théologales on morales et les dons sont surnaturels quoad subdautiam ou par leur obiet formel, C'est l'enseignement des grands théologiens, et l'on parvient difficilement à comprendre comment beaucoup de théologiens modernes oublient un élément essentiel de cette doctrine et refusent aux vertus théologales un objet formel essentiellement surnaturel inaccessible à la foi naturelle, tout en s'efforcant de maintenir que ces vertus sont surnaturelles quoad substantiam. On ne voit plus dès lors ce qui sépare, comme acte psychologique (in esse physico), la foi acquise du démon et la foi théologale infuse. Elles ne diffèrent plus qu'au point de vue moral<sup>2</sup>. On retrouve chez plusieurs théologiens modernes la tendance nominaliste ou empiriste qui juge de tout par les faits concrets et non par les raisons formelles des choses, qui seules pourtant peuvent rendre les faits intelligibles. Les Salmanticenses le relèvent avec une indignation qui rappelle celle de saint Anselme contre les nominaux : « Nihil in vera Philosophia non nutaret circa speciem, ac distinctionem potentiarum, et habituum, compelleremurque nova funda-

2. Dans un opuscule récent. De Objeto formati actus sabitaris (Bong), Mr. David «efforce de montrer que pour aint Thomas et actes surnaturels n'ent pas un objet formel propre; l'auteur réconnait que saint Thomas et interprété d'une fann differente par les principaux de sec commentateurs. Si cette thèse par les principaux de sec commentateurs. Si cette thèse par les principaux de sec commentateurs. Si cette thèse que l'entre de l'auteur de l'entre de l'ent

des théologiens il enseigne constamment le contraire. Cf. Iº II \*\*, 

- 111, à . 5, et q. 114, à . 10, ad 1, et q. 113, à . 9, 

1. Moi surprise differe pour lant des thomistes en ce sens qu'il 
dest un canacio Obditionitud (hybrido formali actus salutaris 

2. Dans un canacio Obditionitud (hybrido formali actus salutaris 

(Bona), M. E. David s'efforce de montre-que pour saint Thomas 

(Bona), M. E. David s'efforce de montre-que pour saint Thomas

250

menta aperire, quae non docuerunt Áristoteles, Divus Thomas¹, et alii Scolae principes, Quod lict facile admitterent Juniores, ne ullum principen haberemus ex antiquis; cederet profecto in summan verae sapientiae jacturam; quocirca pous est illorum in hac parte impetus totis viribus retardare. s Salmanticenses, de Gratia, tr. XIV, disp. III, dub. III. re do.

De fait, un abime sépare la grande théologie du nominalisme, qui comme doctrine n'est pas seniement la médiocrité, mais la misère même. Métaphysiquement il naturaliste toute notre vie surnaturelle, comme il réduit notre raison à la simple expérience. On sait que Luther s'était formé à l'école des nominalistes, et leur théorie du surnaturel prépara la sienne et celle de Balus <sup>2</sup>.

Si l'on ne perd pas de vue les principes thomistes et la division du surnaturel exposée plus haut, il sest facile de comprendre que le fait de la révélation peut être rationnellement certain en tant qu'il est au moins surnaturel quoad modum, à titre de simple intervention de Dieu, comme les miracles qui le

<sup>1.</sup> De Anima, 1. II, text. 33, leç. VI; Is, q. 77, a. 3; Is IIs, q. 63, a. 4 ad 1.
2. Cf. Denzinger, no 1042, la 42° proposition de Baius:
Usatitia, qua justificatur per fidem impius, consistit formaliter

Justificatur per fidem implus, consistit formante in obdefinità mandatorum, qua est operum justifia, ona utem in gratia (habituali) aliqua animae infusa, qua adoptatur homo in filium Dei et secundum interiorem homieme menovatur addivinae naturae comorse efficiatur, ut, sio per Spiritum Sanctum temovatus, deineges bene vivere et Dei mandatis obedite possit. C'est réduire l'order surreaturel à l'order moral, La vie surreaturelle à prendre les chocse du point de vue métaphysique, est définité prendre les chocse du point de vue métaphysique, est définité

Par consistences au point de vue menaphysaque, est capital laquelle l'acte de foi infuse n'a pas nécessairement besoin d'aprèt laquelle l'acte de foi infuse n'a pas nécessairement besoin d'acte sammént par son moil moral de la foi naturelle ou acquise telle qu'elle se trouve, par exemple, chez les démons telle qu'elle se trouve, par exemple, chez les démons.

confirment; tandis qu'il est tout ensemble motif formel et objet de foi [quod et quo creditur] en tanqu'il est sumaturel quoda substantiam. C'est ce que disent les Salmanticenses dans le texte que nous avons cité en commençant [de Gratia, tr. XIV, disp. III, dub. III, nº 40), et c'est ce que sint l'honas lui-même avait dit, plus particulièrement in Joan., c. V, leç. VI, nº 9, lorsqu'il distinguait, à propos du fait de la révédation, le testimonium sussibile¹, qui n'est divin et surnaturel qu'effective et que peuvent connaître naturellement les pharisiens et les démons, et le testimonium intelligiblie, qui est la voix du Père entendue par la foi surnaturelle, et que n'entendent ni les pharisiens ai les démons :

1. Deus testificatur alicui dupliciter, scilicet sensibiliter et intelligibiliter. Sensibiliter quidem, sicut per vocem sensibilem (et miracula; cf. ibidem paulo antea); et hoc modo testificatus fut Moysi in monte Sinai ... Intelligibiliter autem testificatur inspirando in cordibus aliquorum quod credere debeant et tenere... Primae ergo testificationis (vos Iudei increduli) capaces fuistis : nec mirum, quia non fuerunt Dei nisi effective (surnaturel d'efficience), ut dictum est, voces illae et species. Sed non intelligibilis illius vocis : Neque vocem ejus unquam audistis, etc., id est participes eius non fuistis... Id est non habuistis istud testimonium intelligibile et ideo subdit : Et verbum ejus non kabetis in vobis manens... Omne autem verbum a Deo inspiratum est quaedam participata similitudo illius (surnaturel quoad substantiam). S. Thomas in Joan., c. V, lect. VI, no 9.— Les Salmanticences et d'autres thomistes ne font qu'exprimer la même doctrine lorsqu'ils disent : « Homo per vires naturae, licet possit inniti testimonio Dei ut auctoris et finis naturalis et quatenus fundat certitudinem naturalem, nequit tamen per illas praecise vires credere innitendo praedicto testimonio, prout est testimonium Dei auctoris et finis supernaturalis, et supernaturalem certitudinem fundat. » (De Gratia, tr. XIV, disp. III, dub. III, nº 40.)

vuo. 111, nº 40.)
On peut dire que le miracle relève de Dieu auteur et matire de la
mature, par opposition à Dieu auteur de l'ordre de la giore et de
mature, par opposition à Dieu auteur de l'ordre auteur Dieu, par cies
des miracles, parce qu'il est auteur libre de cet ordre. Et est des miracles, parce qu'il est auteur libre de cet ordre. Et est pourquoi la philosophie qui ne considére Dieu que comme auteur de l'ordre naturel traite de la possibilité et de la discernibilité du miracle. neque vocem ejus unquam audistis. Le démon, comme l'hérétique, n'atteint que matériellement les mystères surnaturels; il ne peut les atteindre formellement en tant qu'ils sont surnaturels par essence. Mais le nominalisme ne saurait percevoir cette distinction.

On explique par là que la foi est en même temps raisonnable par l'évidente crédibilité qu'elle suppose, et essentiallement surnaturelle par son motif formel et son objet premier. Par suite, la foi est en soi, malgré son obscurité, plus certaine que nos yeux de chair par lesquels nous connaissons le miracle, plus certaine meme que notre adhésion au principe de contradiction (II\* III\*, q. 4. a. 8). Certaine d'une certitude surnaturelle quoad substantiam, elle s'appuie sur la voix même du Père qui se fait entendre à nous lorsque I'Eglies, son organe, nous propose la vérité révelée.

Le Christ peut dire d'une part (Joan, V. 36):

<sup>u</sup> Trois choses, dit saint Thomas (in Joan., c. IV, lect. V, nº 2), nous conduisent à la foi : 1º la raison naturelle; 2º le témoignage de la Loi et des pro-

phètes; 3º la prédication des apôtres et de leurs successeurs. Mais lorsque l'homme ainsi conduit est

ibsam brimam Veritatem tantum. "

arrivé à croire, alors il peut dire : « Le motif pour » lequel je crois n'est aucun des trois précédents, » c'est la Vérité première elle-même. » Quando per hoc homo manuductus credit, tunc potest dicere,

hoc homo manuductus credit, tunc potest dicere, quod propter nullum istorum credit; nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem aliorum, sed propter

## CHAPITRE V

### LA SURNATURALITÉ DE LA FOI

Dans le chapitre précédent, nous avons rappelé les divisions du surnaturel absolu. Une chose, disjonsnous, est surnaturelle de deux façons, ou bien intrinsèquement, par son essence même, par ce qui la spécifie formellement (c'est le cas de la grâce et des vertus infuses), ou bien extrinsèquement, soit par le mode de sa production (c'est le cas du miracle), soit par le mode selon lequel elle est ordonnée extrinsèquement à une fin surnaturelle (c'est le cas d'un acte intrinsèquement naturel ordonné par la charité à la vie éternelle). Ce qui est intrinsèquement surnaturel est dit surnaturel quant à la substance1; ce qui ne l'est qu'extrinsèquement est dit surnaturel quant au mode d'efficience ou de finalité. Cette division est adéquate, comme la division même des quatre causes, car il est manifeste qu'une chose ne peut être dite surnaturelle par sa cause matérielle, ou par le sujet dans lequel elle est recue ; ce sujet,

A. Seul la surnaturel incrée est substantiel, en ce seus que ce de consequence de la consequence substance, les raturel quod administration est de la consequence del la consequence de la consequence del la consequence de la cons

c'est la nature même des êtres créés considérée selon sa puissance obédientielle. D'où le tableau donné au chapitre précédent, p. 244.

Nous ajoutons qu'une vertu ne peut être surnaturelle intrinsèquement ou quoad substantiam que si l'objet formel ou le motif formel qui la spécifie est lui-même essentiellement surnaturel et inaccessible à la raison et à la foi acquise, cela en vertu du principe fondamental : toute vertu est spécifiée par son objet et son motif formel, species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti : qua sublata, species habitus remanere non potest (IIa IIae, q. 5, a. 3). D'où il suit, selon saint Thomas (ibid.), que l'hérétique qui rejette le motif formel de la foi divine sur un point n'adhère plus surnaturellement aux dogmes qu'il prétend maintenir. D'où il suit encore que la foi naturelle des démons forcés de croire par l'évidence des miracles1 ne peut différer spécifiquement de la foi théologale que si elle a un motif formel différent. Le fidèle sub illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti<sup>2</sup> entend la wix du Père céleste 3 par l'organe de l'Église; le démon, privé de toute lumière intérieure surnaturelle, n'entend pas la voix du Père céleste; il constate seulement les miracles qui l'empêchent de nier l'intervention de l'Auteur de la nature dans le prophète et dans l'Église. Tel est l'enseignement de saint Thomas et des thomistes. Suarez y voit non seulement une doctrine d'école, mais l'enseignement classique des théologiens.

SAINT THOMAS, in Joan., c. V, lec. VI, nº 9.
 De Gratia, 1. II, c. XI, nº 8.

256

# LA THÉORIE NOMINALISTE DU SURNATUREL

Il fut pourtant méconnu par les nominalistes, qui jugeaient de tout par les faits d'expérience, et non par les raisons formelles des choses, qui seules, pourtant, peuvent rendre les faits intelligibles. Ockam, Gabriel Biel, Pierre d'Ailly, soutenaient que la grâce sanctifiante n'est pas surnaturelle par son essence même et qu'elle n'a de valeur surnaturelle qu'en vertu d'une institution contingente de Dieu, comme le métal n'a valeur de monnaie qu'en vertu d'une loi portée par l'autorité civile1. De même pour eux les vertus infuses, notamment la foi théologale, n'étaient surnaturelles que par leur mode, en tant qu'ordonnées à une fin extrinsèque surnaturelle. Selon Ockam, la certitude de la foi théologale se fondait immédiatement et formellement sur la foi naturelle acquise qui naît de l'examen des signes miraculeux de la révélation (cf. Suarez, de Gratia, l. II, c. XI, nº 32). Il était dès lors fort difficile de montrer en quoi la foi surnaturelle est plus certaine que la foi naturelle acquise, et comment elle en est spécifiquement distincte

On ne doit pas être surpris dès lors, que les nominalistes aient été accusés par les thomistes a et aussi par Suarez 3 de tendre logiquement au semi-pélagianisme et au pélagianisme. En effet,

Cf. Salmanticenses, de Gratia, tr. XIV, disp. IV, dub. II. 3, no 34.
 BUY, DELLA DE

<sup>2.</sup> BILLUART, de Gratia, diss. III, a. 11, § 11. 3. De Gratia, l. II, c. XI.

d'après les principes des nominalistes, par quoi l'acte de foi théologale diffère-t-il de l'acte de foi naturelle tel qu'il se trouve chez le démon? On répondra tout d'abord qu'il en diffère par la bonne répondra tout d'abord qu'il en différe par la comme solomé, et qu'il n'est pas nécessaire de la bonne volonté foncière qui est celle de la charité, puisque la foi théologale (informe) peut exister dans une ame en état de péché mortel. Sans doute, mais pourquoi ne suffit-il pas, pour la foi théologale, d'sprès les principes nominalistes, d'une bonne volonté tapite le principe nominantes, d'intérouve vouvie saturelle ? Il y aurait ainsi une foi naturelle d'autorité, différente de la foi scientifique du démon, mais infiniment éloignée de la foi surnaturelle d'autorité telle que la conçoit la saine théologie. Et si la foi naturelle peut atteindre le motif formel de la foi théologale, pourquoi l'amour naturel de Dieu ne pourrait-il pas atteindre le motif formel de la charité surnaturelle, et ne serions-nous pas alors en plein pélagianisme ?

peaganisme?
Les Pélagiens disaient, en effet, comme le rappelle saint Thomas, Il- II-eq, q. 6, a. z.: Thomme,
pour avoir la foi, n'a besoin que de recevoir la
révelation extérieure de Dieu confirmée par des
ŝignes, et par ses seules forces naturelles il croit
à la révélation qui lui est ainsi extérieurement
proposée; les semi-pélagiens disaient qu'au moins
le commencement de la foi peut venir de nous sans
la grâce. Les nominalistes évitaient l'hérésie en
reconnaissant la nécessité de la grâce pour croix
comme il convient pour le salut, ui oportet ainsi aroduit
mais ils maintenaient que l'acte de loi ainsi acoduit
nést pas essentiellement sumaturel, et qui la consin'est pas essentiellement sumaturel, et qu'ils considétret dans son essence et dans son motif formel
direc dans son essence et dans son motif formel
i n'excède pas les forces naturelles; la nécessité

258

de la grâce n'était ainsi qu'une nécessité de fait et non de droit. Dieu l'a ainsi voulu. La distinction du naturel et du surnaturel dépend dès lors de la volonté libre de Dieu1. Cela répond fort bien au contingentisme de la théologie nominaliste, qui ne tient pas compte de la nécessité des essences et réduit l'essence à une collection d'individus. Cette théorie nominaliste du surnaturel, qui n'était

pas sans affinité avec le semi-pélagianisme, prépara la théorie luthérienne, qui est une forme pessimiste du naturalisme, tandis que le pélagianisme est une forme optimiste de cette erreur. Luther, on le sait, fut formé à l'école des nominalistes et soutint que la grâce n'est pas une participation de la nature divine en nous, mais le pardon extérieur de nos fautes, qui nous est accordé par Dieu, une simple dénomination extrinsèque. Baïus prétendit que la « justice qui justifie l'impie par la foi consiste formellement dans l'obéissance aux commandements, qui est la justice des œuvres, et non dans la grâce infuse, par laquelle l'homme est adopté comme fils par Dieu, renouvelé et rendu participant de la nature divine 2 ». C'était réduire l'ordre surnaturel à l'ordre moral, et renouveler la confusion pélagienne du naturel et du surnaturel, en la présentant en sens inverse. Les Pélagiens, en niant le

<sup>1.</sup> Ockam allait même jusqu'à dire que la distinction du bien et du mal moral dépend de la libre volonté de Dieu, comme si de puissance absolue Dicu aurait pu nous commander de le

Cf. Denzinger, nº 1042, 42° prop. de Baïus: « Justitia, qua justificatur per fidem implius, consistit formaliter in obedientia mandatorum, qua est operum justitia, non autem in gralia (habituali) aliqua animae infusa, qua adoptatur homo in filium Dei et secundum interiorem hominem renovatur ac disinas naturae consors efficitur, ut, sic per Spiritum Sanctum renovatus, deinceps bene vivere et Dei mandatis obedire possit.

péché originel, exagéraient les forces de la nature et rendaient la grâce inutile. Luther, Baius et les Jansénistes, en accentuant les suites du péché originel, exagéraient les indigences et les exigences de la nature et faisaient de la grâce une chose due à la nature pour l'accomplissement du devoir moral.

Plus tard, sous l'influence du cartésianisme, comme le remarque le P. Bainvel, « la théologie émanripée de la scolastique en vint, au XVII s'écle et dans une bonne partie du XVIII «, à oublier presque la grâce sanctifiante et les dons surnaturels. Péché, grâce, ne furent plus regardés que comme des éfonnimations morales répondant à l'idée d'honnêteté philosophique et naturelle. C'était supprimer... la réalité du surnaturel pour ne garder que le moi ces idées furent longtemps courantes, en France notamment et en Allemagne; les fidèles en gardent enocre quéque chose » ».

Avant la condamnation des thèses luthériennes sur la grâce par le concile de Trente, et avant la condamnation de Bains, quelques théologiens comme Scot et Durand', suivis par Molina', ont soutenu que la foi théologale n'est surnaturelle que quoud modum. Ce qui a toujours été combattu par les thomistes. Cajetan dit, in Jam, q. 1.2, a. 5, nº XII, contre la théorie scotiste du surnaturel : « Ex his ceix isto articulo D. Thomase) patet falsitas opinionis Scoti, in I quest. prol. I Sent. volentis quod naturale supernaturels non distinguant res sel habitulines de supernaturels non distinguant res sel habitulines.

I. J.-V. BAINVEL, Nature et Surnaturel, 3º édit., p. 73-

<sup>2.</sup> In I q. prolog. Sent. et in I d. 17, q. 3. a° 33.
3. Durand ne voyait de même dans le caractère sacerdotal
3. Durand ne voyait de même dans le caractère sacerdotal
qu'une relation de raison, une dénomination extrinsèque.
Cf. BILLUART, de Sacram., diss. II, a. 2.
4. Concordia, o. 14. a. 13.

ad causas activas », comme s'il n'y avait en nous que du surnaturel modal d'efficience ou de finalité. et non pas du surnaturel essentiel.



EN QUEL SENS LA FOI INFUSE EST-ELLE ESSENTIELLEMENT SURNATURELLE? L'EST-ELLE A RAISON DE SON OBJET FORMEL?

Après le concile de Trente, les thomistes rejettent encore plus catégoriquement l'opinion de Scot. Gonet 1, à propos de la question : la grâce habituelle est-elle surnaturelle par son essence même (entitative)? dit : « L'opinion de Scot est généralement rejetée, parce qu'elle ne distingue pas le surnaturel quoad entitatem, ou intrinsèque, du surnaturel quoad modum, ou extrinsèque ; elle est opposée au sentiment commun des théologiens, qui admettent en nous des dons surnaturels quoad substantiam; bien plus, elle est contraire à la foi qui reconnaît l'existence de ces mêmes done »

Tous les thomistes parlent comme Gonet. (Voir Jean de Saint-Thomas, Lemos, Salmanticenses, Billuart). Bien plus, les plus fidèles commentateurs de Scot, comme Lychetus, reconnaissent, à partir du concile de Trente, qu'il faut admettre que la grace et les vertus infuses comme la foi sont surnaturelles quoad substantiam. Lichetus 2 écrit : «Usque ad concilium Tridentinum, a tempore concilii Viennensis erat tantum probabilius quod darentur habitus

t. De Gratia, disp. II, a. 3. 2. In Scot, III, Sent., disp. 25, q. 2, nº 72 (édit. Vives, vol. 15,

per se infusi, et post concilium Tridentinum id majorem certitudinem obtinuit, et mihi verisimilius est quod sit de fide, quod dentur aliqua auxilia physica per se infusa ad illos actus.»

Et les Salmanticenses peuvent écrire : « Praesupponendum est habitum fidei theologicae esse per se infusum, et quoad speciem supernaturalem. In hoe emin conveniunt jam omnes theologi. Et merito: tum quia it avidetur esse diffinitum in Conlidi Tridentino sess. 6, cap. 7, can. 11 et 12, et ideo non desunt graves Doctores, qui doceant id esse certum secundum fidem. Tum quia fides theologica et ejusdem ordinis cum gratia sanctificante, quam cutum est esse entitative supernaturalem<sup>1</sup>. 3 Suarez paile de même (loco cil.).

le concide de Trente reconnaissent que la grâce habituelle et la foi théologale sont sumaturelles quoi subtantiame, plusicurs<sup>2</sup>, chez lesquels on retrouve la tendance nominaliste, prétendent que la foi théologale n'a pas besoin pour cela d'un objet formel ou motif formel essentiellement sumaturel et inaccessible à la foi naturelle ou acquise<sup>3</sup>. Le P. Bainvyl, sans vouloir prendre parti dans le

I. Salmanticenses, de Gratia, tr. XIV, disp. III, dub. III, § I. nº >ε

Cominch, Granadon, Ripalda, de Lugo...

Lotte these desir feremment expose dans l'opuscule de M. E. David. Del Objetto formali acute sindarii. Bonn, Haustein Justice y coutent que l'acte sindarie en pas d'Objetto formali acute sindarii. Bonn, Haustein de l'acte sindarie en pas d'Objetto formali del comment de l'acte sindarie en pas d'Objetto formali del comment de l'acte de l'acte

débat, expose très justement cette théorie lorsqu'il écrit : « Que, en général, les actes humains se spécifient par leur objet formel, ou, ce qui revient au même, par leur motif, c'est indubitable. Mais que l'acte, en tant que surnaturel, ait toujours un motif surnaturel, et que la nécessité absolue de la grâce pour les actes surnaturels tienne précisément à la disproportion de la faculté avec ce motif ou cet obiet formel, c'est ce que plus d'un conteste, en relevant vivement la confusion que leurs adversaires semblent faire souvent entre la spécification de l'acte comme acte moral et sa spécification comme acte surnaturel<sup>1</sup> n Nous avons répondu<sup>2</sup> : mais alors la foi sur-

sance purement rationnelle des signes miraculeux de la révélation) ne diffèrent plus qu'au point de vue moral; n'est-ce pas revenir au nominalisme d'Ockam, de G. Biel, et favoriser le baïanisme? Ces derniers temps plusieurs théologiens ont essayé de montrer que la foi théologale peut rester ontologiquement surnaturelle sans avoir un objet ou motif essentiellement surnaturel et inaccessible à la foi naturelle. Nous ne voyons plus ce que devient alors le principe fondamental : species cuiuslibet habitus

naturelle et la foi naturelle (fondée sur la connais-

BAINVEL, la Foi et l'Acte de foi, p. 168.
 Cf. chap. précédent. Les Salmanticenses (de Gratia, tr. XIV. disp. III. dub. III. n° 321 répondaient de même à Moina:

«Ex doctrina hujus auctoris sequitur non esse necessarium habitum fidei theologicae; nam illa coaptatio et proportio ad finem supernaturalem superaddita actibus naturalibus potest optimi illis communicar abitum communicar actions. illis communicari absque habitu supernaturali, qui proxime actum eliciat, ut constat in actibus virtutum naturalium, qui in homice justo sunt meritorii... Ex quo ulterius fieret assensum fidei theologicae secundum se consideratum nihil magis habere, aut conducere ad finem supernaturalem, quam actus virtutum

dependet ex formali ratione objecti (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 5, a. 3). Voici comment on a tàché de le maintenir : « Un acte peut être considéré dans son *espèce logique :* en tel cas sa substance est sa tendance essentielle à son objet propre; son mode est constitué par les différenciations accessoires, qui n'altèrent pas cet élément principal. Il peut être, au contraire, envisagé dans son espèce ontologique : sa substance alors est l'intergie physique qui le produit; son mode, ce sont les déterminations secondaires qu'il peut recevoir du fait de sa production lente ou rapide, aisée ou difficile, ou de son acceptation pour une fin donnée... On le voit, le mot « surnaturel quoad substantiam » prête à l'équivoque. Au sens ontologique du terme, les théologiens jésuites se prononcent pour la surnaturalité stricte (entitative) de l'acte de foi... Au sens logique du mot, les Jésuites, à l'exception des suaréziens, tiennent généralement pour l'identité substantielle, non certes de la foi scientifique et de la foi d'autorité, mais d'une foi d'autorité naturelle et d'une foi d'autorité surnaturelle : les éléments notionnels en seraient les mêmes, »

C'est bien ce que nous disions : « Beaucoup de théologies modernes refusent aux vertus théologales un objet ou motif formel essentiellement sumaturel; inaccessible à la foi naturelle, tout en s'efford; inaccessible à la foi naturelle, tout en s'efford de maintenir que ces vertus sont sumaturelles quand de maintenir que ces vertus sont sumaturelles quant de substantiams, » On s'étonne de voir particule doctrine suspectée de naturalisme : « N'est-ce donc rien, demande-t-on, qu'une spécification ontologies, qui l'anaporte l'acté dans l'ordre d'unir s'

Mais toute la question est de savoir précisément

Spécification logique, selon la nouvelle terminologie.
 Spécification ontologique.

si ce qu'on appelle d'un très grand mot spécification ontologique peut subsister sans ce qu'on appelle assez dédaigneusement spécification logique. En d'autres termes. l'acte de foi théologale peut-il être encore essentiellement surnaturel par l'énergie physique qui le produit, s'il ne l'est pas par sa tendance essentielle à son objet propre? et s'il n'a pas un objet ou motif inaccessible à la foi naturelle, pourquoi une énergie essentiellement surnaturelle serait-elle pécessairement requise pour le produire ? L'intellection peutelle être essentiellement différente de la sensation par l'énergie physique qui la produit, si elle ne l'est pas par sa tendance essentielle à son objet propre? Et si son objet propre n'est pas inaccessible à la sensation, pourquoi faut-il nécessairement une énergie purement spirituelle pour la produire? Il y a là une impossibilité métaphysique; selon le principe « species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione ojecti », toute faculté, toute vertu étant essentiellement relative à un objet, est spécifiée par cet objet et ne peut avoir une spécification intrinsèque indépendante de l'objet ; elle ne lui serait plus essentiellement relative et deviendrait un absolu. pus essenieument relative et deventium in abson-ist la sensation n'était pas spécifiée par son objet propre, pourquoi serait-elle incapable d'atteindre l'objet propre de l'intellection, et que deviendraient alors les preuves de la spiritualité de l'âme? Méconnaître l'objet formel ou le motif propre de la foi surnaturelle, le rendre accessible à la foi naturelle, n'est-ce pas détruire métaphysiquement le fondement objectif de la surnaturalité de la foi?¹ Toute la question est 14

Dire que l'acte de foi surnaturelle est ontologiquement spécifié non par son motif formel ou son objet, mais par le

Nous ne croyions surprendre personne en posant cete question, car nous ne faisons que répéter ce qu'ent toujours dit les principaux thomistes 'contre les nominalistes, Scot et Molina, et ce que dit aussi tes dairement Saurez. Nous avons exposé allieurs' longuenent la doctrine thomiste sur ce point fondamental qui est au ceur même de toute théologie, puisqu'il ne s'agit de rien moins que de la distinction essentielle du naturel et du surrautruel en nous. Pour montrer que nous n'avons rien avancé de nouvau, il nous suffira ici de reproduire les principales sestrions des théologiens qui défendent notre thèse.

Parmi eux, nous choisirons le moins suspect de rigueur excessive contre les nominalistes et contre Soot et Molina, nous voulons dire Suarez. Nous verrons ensuite comment s'expriment les thomistes et saint Thomas lui-même et ce qui ressort du langage même de l'Écriture et de l'É



Suarez, qui a souvent cherché un milieu entre saint Thomas et Scot, n'a jamais été très exigeant sur la distinction essentielle du naturel et du surnaturel. Il admet même l'existence d'une puissance obdéientielle active qui, aux yeux des thomistes,

principe qui le produit, par la vertu infuse, c'est renverser l'ordre des choses; la vertu est spécifiée par l'acte (potentia dicitur ad actum), et l'acte par l'objet. Et c'est seulement reculer a question, car la vertu elle-même devra bien être spécifiée par

ad actum), et l'acte par l'objet. Et c'est seulement reculer la question, car la vertu elle-même devra bien être spécifée par l'objet auquel elle est essentiellement ordonnée. 1. CAPETAN, in 12 142, G. 3. a. 3. IN 112, Q. 17, a. 5. JEAN DE SANT THOMAS, de Graid, disp. XX. a. 2. LEMOS, Penspira Pariser THOMAS, de Graid, disp. XX. a. 2. LEMOS, Penspira

gratiae, IV, tr. I, a. 1; BILLUART, de Gratia, diss. II, a. 2, §II; Salmanticenese, de Gratia, tr. XIV, disp. III, dub. III. 2. Cf. de Revelatione, 3\* édit. de l'ouvrage complet, t. I, p. 458-514.

contient virtuellement la confusion des deux ordres : car cette puissance serait essentiellement naturelle par son principe, à titre de propriété de la nature, et essentiellement surnaturelle, par l'objet qui la spécifierait. Ce qui, pour les thomistes, est une contradiction dans les termes 1.

Si peu exigeant que soit Suarez sur la distinction du naturel et du surnaturel, il est assez net dans la question qui nous occupe, et suit à peu près les thomistes. Il se demande dans son de Gratia, l. II, c. XI : « Peut-on avoir par les seules forces naturelles, sans le secours de la grâce, une foi acquise qui aurait le même motif formel que la foi infuse? » Il énumère d'abord les raisons alléguées par certains théologiens en faveur de l'affirmative, celles mêmes reproduites aujourd'hui par plusieurs. Il note ensuite que Scot, les nominalistes, Cajetan<sup>2</sup> et Molina passent pour répondre oui. Il répond lui-même par la négative avec les thomistes Medina, Bannez, Soto, Capreolus (III, dist. 24, q. 1, a. 3 ad argumenta Scoti), et montre que c'est la thèse de saint

q. I. a. t.

Cf. Jean de Saint Thomas, in Ism, q. 12, disp. XIV, a. 2, nº 11, et Billuart, in Ism, q. 12, diss. IV, a. V, § III: « Hace potentia obedientialis activa implicat contradictionem, foret enim naturalis et supernaturalis simul : naturalis, quia omnibus agentibus naturalibus esset congenita, et corum naturam sequens ut proprietas; supernaturalis, quia immediate ordinaretur ad effectus supernaturales ; secundo hace potentia obedientialis activa destrueret totum ordinem gratias : hace enim posita, superflua foret gratia, cum omnes effectus supernaturales qui tribuuntur gratiae aliisque habitibus supernaturalibus, fieri possint per istam potentiam obedientialem activam. » Jean de Saint-Thomas (loco cit.) voit justement dans cette notion suarézienne de la puissance obédientielle le point de départ des principales diver-gences de Suarez et des thomistes dans le traité de la grâce. notamment sur l'interprétation du « facienti quod in se est Deus non denegat gratiam. . Pourtant Cajetan enseigne le contraire contre Scot. Is IIs.

Bonaventure (III, dist. 23, a. 2, q. 2), de Richard ( $\delta dd$ , a. 7, q. 2), d'Alexandre de Halès (III p.,  $\Phi$ , a. 2), de saint Thomas ( $1^{18}$   $1^{18}$ °, q.  $\tau$ , a.  $\tau$ ,  $\Phi$ , 5, a. 2, a. 3 c, ad  $\tau$ ; III, d. 24, a.  $\tau$ , q.  $\tau$ , et alisi immeris locis). Il ajoute même : « Communiter Doctores scribentes de fide. » De fait, tous les grands théologieurs

Suarez défend ensuite sa thèse de deux manières : théologiquement et philosophiquement. Théologiquement il note (nºs 11, 12, 13, 17 et 21) le danger de pélagianisme : si, en effet, le motif formel de la foi divine n'est pas surnaturel et inaccessible à la foi naturelle, pour produire l'acte de foi selon ce motif, la grâce intérieure n'est plus nécessaire : il suffit de la révélation extérieure confirmée par les miracles naturellement connaissables. « Dicere autem, ajoute Suarez, nº 17. majorem gratiam seu adjuvantem solum requiri, ut assensus in genere entis1 sit perfectior, licet ex vi objecti2 non esset necessarius, multum accedit ad id quod Pelagius dicebat, gratiam requiri tantum ad facilius. Item videtur fuga solum inventa ad eludenda testimonia Conciliorum et Patrum. »

Philosophiquement, Suarez, comme les thomistes, allègue le principe fondamental : les habitus sont spécifiés par les actes, et les actes par les objets (m² 22, 23). Il s'objecte ce que soutiement plusieurs aujourd'hui : « Respondent aliqui, actus illos pér suas entitates formaliter et essentialiter distingui, neque opotere aliud formale distinctium quaeres en objeti. » Et il répond : mais cela n'est rien mois que la destruction de toute la philosophie, « sed

Spécification ontologique, selon la terminologie nouvelle.
 Spécification logique, selon la nouvelle terminologie.

268

hoc nihil aliud est, quam evertere principium illud de distinctione actuum ex objectis et totam philosophiam, quae docet, motus et omnia, quae habitudinem ad aliud essentialiter includunt, sive praedicamentalem, sive transcendentalem, habere speciem et consequenter distinctionem a terminis vel objectis. quae respiciunt. »

Somme toute, Suarez donne à choisir à ses adversaires : la négation de la nécessité de la grâce ou celle de la philosophie. Il réfute les diverses objections et particulièrement celle qui est souvent reproduite aujourd'hui : si la foi divine a un motif formel inaccessible à la foi naturelle acquise, l'expérience psychologique devrait en témoigner; or il n'en est rien. « Quel converti, au moment de son premier acte de foi, demande-t-on, quel catholique après une faute contre la foi, ont jamais observé en eux ce passage de la vision naturelle à la vision surnaturelle du motif de la foi ou de l'objet de la foi? » - Avons-nous jamais prétendu qu'il y a une vision surnaturelle, une petite vision béatifique dans l'obscurité de la foi divine? Il y a certes une illumination du Saint-Esprit affirmée par le concile d'Orange1 et le concile du Vatican2, et se peut-il que cette illumination reste sans effet formel dans l'intelligence du fidèle? Mais l'expérience psychologique ne suffit à nous faire discerner avec évidence cet effet surnaturel de l'illumination du Saint-Esprit, des effets de la lumière naturelle de notre intelligence. « Cum in his actibus, remarque Suarez,

t. Denzinger, 10\* édit., nº 180.

<sup>2.</sup> DENZINGER, 19 1791 : « Nemo tamen evangelicae praedi-cationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminations et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati.

semper concurrant aliquomodo, et naturalia et supernaturalia motiva, ut dixi, nunquam homo satis evidenter discernit, an ex pure aupernaturali ratione moveatur et operetur, et hoc est satis, ut nunquam posit omnino esse certus de fide, vel operatione sua, quamvis de illa magnas possit habere conjecturas. a

Saint Thomas note même que dans l'instinct prophétique, qui est quelque chose d'imparfait comme révélation, le prophète juge surnaturel-lement, sans bien discerner toujours que c'est sur-naturellement qu'i juge. « Ad ea quae cognoscit prophèta per instinctum, aliquando sic se habet, ut non plene discerner possit, utrum haec cogita-verit aliquo divino instinctiu, vel per spiritum proprium». (IR 19-eq, 17-q, 18-5). Saint Augustin dit de même de cet instinctus: « quem nescientes humame mentes patituru. » (Sup. Gense. ad. ill.u., c. 17).

nae mentes patiuntur. » (Sup. Genes. ad. litt., c. 17). Suarez ne voit donc pas monis de danger que les thomistes dans la doctrine qu'il combat. Les Salamiticnesse (de Gratia, tr. XIV), disp. III, dub. III, nº 60) lui reprochent pourtant une concession aux adversaires. Après avoir remarqué eux-mêmes que rien ne subsisterait en philosophie de la doctrine de la spécification des puissances et de habitus, ils ajoutent « Nous ne pouvons louer Suarez, qui, après avoir défendu de plusieurs manières le sentiment commun, s'écarte ensuite de ce qui en est le diffusion de sobolie li peut y avoir dans la même d'aprisance absolue il peut y a voir dans la même d'autie deux actes spécifiquement district qui aient le même objet formet. Par la Suarez affaiblit et

I. Suarez cependant ne fait pas cette concession pour deux

270

énerve tout ce qu'il avait dit auparavant. Car la spécification qui concerne l'essence des choses abstrait des dispositions relatives à la puissance ordinaire ou extraordinaire de Dieu. » De plus, as thèse de la puissance obédientielle active ne compromet pas moins la distinction essentielle du naturel et du surnaturel!

Saint Thomas lui-même n'avait-il pas répondu d'avance aux nominalistes, en déterminant contre les Pélagiens la cause pour laquelle la grâce intérieure et l'habitus surnaturel de foi sont nécessaires, pour adhérer formellement aux mystères révélés? Cum homo assentiendo his, quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus1. La nécessité absolue de la grâce tient à la disproportion de notre intelligence naturelle avec l'objet surnaturel à croire et le motif surnaturel pour lequel il faut croire. Il faut adhérer non pas seulement au témoignage sensible des miracles naturellement connaissable, mais au témoignage essentiellement surnaturel du Père céleste, ou de Dieu principe de l'ordre surnaturel. Ce témoignage, dit saint Thomas dans un texte déjà cité, in Joan., c. 5. leç. VI, nº 9, seul le fidèle éclairé intérieurement par le Saint-Esprit peut l'entendre : « Deus testificatur alicui dupliciter, scilicet sensibiliter et intelligibiliter. Sensibiliter quidem, sicut per vocem sensibilem (et miracula); et hoc modo testificatus fuit Moysi in monte Sinai... Intelligibiliter autem testificatur inspirando

actes dont l'un serait naturel et l'autre surnaturel, mais seulement pour deux actes naturels. c. C. Joann a sancto Thoma, in 120, q. 12, disp. XIV, a. 2, 10 III 110 , 0.6 a. 0.6 c. 0.1 III 110 , 0.6 a. 0.6 c. 0.1 III 110 , 0.6 a. 0.6 c. 0.1

in cordibus aliquorum quod credere debeant et tuere... Primae ergo testificationis (vos Judei incredul) capaces fuisits: nee mirum, quia non fuerunt Dei misi elfective (surnaturel modal d'efficience), ut dictum est, voces illae et species. Sed non indialigibilis illius vocis: Neque vocem ejus waquam audistis, etc.; ji dest participes ejus non fuisits... Id est non habuistis istud testimonium indiligibile et ideo subdit: El verbum ejus nom habetis in vobis manens... Omne autem verbum a Deo inspiratum est quaedam participata similitudo illius (sumaturel quoda substantiam). »

C'est cette doctrine de saint Thomas que les Salmanticenses résument en allant au fond de la question que Suarez n'a vu qu'à demi, semble-t-il : L'homme peut bien, par ses forces naturelles, s'appuyer sur le témoignage de Dieu, auteur de la nature (et cause du miracle naturellement connaissable), mais il ne peut sans la grâce surnaturelle s'appuyer sur le témoignage de Dieu, auteur de l'ordre surnaturel, sur la voix du Père céleste, qui est principe d'une certitude surnaturelle1. » Cette distinction s'impose pour éviter de confondre la foi surnaturelle et la foi naturelle, non moins que pour distinguer la charité de l'amour naturel de Dieu, et ce serait adopter l'erreur de Baïus que la nier. On connaît en effet la 34e proposition de Baïus : Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commentitia et ad illudendum sacris litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata. » (Denzinger, 1034°).

Salmanticenses, de Gratia, tr. XIV, disp. III, dub. III, nº 40.
 Est aussi condamnée la proposition rosminienne : « Deus

272

Nous ne pouvons sans la grâce entendre le témoignage essentiellement surnaturel de l'Esprit qui « révèle les profondeurs de Dieu », comme dit saint Paul, et les richesese de sa vie intime. « Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum : Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. » (I Cor., II, 10). L'order des agents doit répondre à l'ordre des fins, et l'action doit être spécifiée par son objet, par suite, pour révêler les mystères strictement surnaturels, il faut une action révélatrice du même ordre (surnaturelle quoad substantiam et non seulement quoad modum); elle est le motif formel de notre foi infuse, et reste de ce point de vue inaccessible à la foi naturelle ou acquisée.

est objectum visionis beatificae, in quantum est auctor operum ad extra. \* (DENZ., 1928).

i. Si Dieu ne nois avait surnaturellement révélé que lisvirits naturelles de la réligion (l'extension universelle de sa Providence, l'immortalité de l'âme, etc.) et avait confirmé sa parole par des miracles, la révélation eté de surnaturelle quoed modum lantum, quant au mode de sa production, mais non pas queed publicamium, c'est-à-dire essentiellement ou à raison de

son objet.

Au contraire la Révélation de l'ancien et du nouveau Testament est doublement surnaturelle : quoad modum et quoad substantiam, à raison de son objet formel : les mystères essentiellement surnaturels de la vie intime de Dieu.

Dès lors elle peut être comme naturellement sous un de ses aspects (en tant qu'elle est confirmée par des miracles et autres signes) et comme surraturellement sous son aspect le plus élev. Cest l'application toute simple de la distinction classique, rejetée par Balus, entre Dieu auteur et maître de la nature et Dieu auteur de la grâce.

On a écrit dernièrement que cette doctrine n'est pas conforme à celle de saint Thomas, et qu'elle aurait été constituée par des thomistes du XX siècle. — De ce point de vue, qui est calui d'un littéralisme sons matériel, ce qui n'est qu'implicitement dans les terme mêmes de saint Thomas ne serait pas conforme à sa doctrine.

De plus la distinction proposée ici par les thomistes est même explicitiment chez saint Thomas, par exemple : 19, q. 6z, a. 2, ad 1 : a Angelus naturaliter diligit Deum in quantum est principium naturalis esse. Hic autem loquimur de conversione ad

Et c'est pourquoi l'Écriture et l'Église attribuent la révélation à Dieu en tant précisément qu'il est le Père céleste et non pas en tant précisément qu'il est l'Auteur de la nature. L'Auteur libre de la nature peut bien faire des miracles, c'est pourquoi on traite de la possibilité du miracle en philosophie qui considère Dieu sub ratione communi entis, non sub ratione propriissima Deitatis. Pour révéler les mystères surnaturels Dieu agit sub ratione Deitatis 1, selon sa vie intime qu'il veut nous communiquer pour faire de nous non pas seulement ses créatures, mais ses fils. C'est ainsi que l'Écriture et l'Église attribuent toujours la révélation soit au Père céleste, soit au Saint-Esprit; voir les textes scripturaires cités par le Concile du Vatican au chapitre sur la révélation (Denz., 1785, 1795) : « Nous prêchons une sagesse de Dieu mystérieuse et cachée... Cette sagesse, nul des princes de ce siècle ne l'a connue... Ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a pas entendues, et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme, - des choses que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment. C'est à nous que Dieu les a révélées par son Esprit, car l'Esprit pénètre tout, même les projondeurs de Dieu... Personne ne connaît ce qui est en Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu. » (I Cor., c. II, v. 7.) Le Credo dira : « Spiritus Sanctus qui locutus est per pro-phetas. » Autre texte cité par le concile : « Je vous bénis, Père, Seigneur du Ciel et de la Terre, de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux

Drum, in quantum est bealificans per suae essentia visionem. » Cette distinction donnée ici par saint Thomas pour l'amour de Dieu vaut manifestement aussi pour noire consance de Dieu. 1. Secundum « id quod notum est sibi soil de acipso, et alis per revelationem communicatum» (1, e. q. , a. d.). prudents, et les avez révélées aux petits. Oui, Père prudents, et les avez revelees aux petits. Oui,  $P\dot{e}r_e$ , je vous bénis de ce qu'il vous a plu ainsi. Toutes choses m'ont été données par mon  $P\dot{e}r_e$ , personne ne connaît le Fils, si ce n'est le  $P\dot{e}r_e$ , et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à mi le Fils a voulu le révéler. » (Math., IX, v. 25) Le Dieu qui révèle n'est pas seulement la Cause première, l'Auteur de l'univers, qu'ont pu connaître Platon et Aristote, c'est le Père céleste, c'est Dien dans sa vie intime. Trine et Un. De même Iésus dit à Pierre : « Tu es heureux, Simon, fils de Jean, car ce n'est pas la chair et le sang qui te l'ont révélé, mais c'est mon Père qui est dans les cieux. » (Math., XVI, v. 17.) Notre-Seigneur dit encore : « Les œuvres que le Père m'a donné d'accomplir, ces œuvres mêmes que je fais, rendent témoignage de moi, que c'est le Père qui m'a envoyé. Et le Père qui m'a envoyé a rendu lui-même témoignage de moi. Vous n'avez jamais entendu sa voix, ni vu sa face, et vous n'avez point sa parole demeurant en vous, parce que vous ne croyez pas à celui qu'il a envoyé. » (Jean, VI, 37.) C'est ce passage dont nous avons cité plus haut le commentaire de saint Thomas. L'Ancien Testament disait équivalemment : Deus salutaris noster.

De même les prima credibilia qu'il est absolument nécessaire de croire pour être sauvé, quod Deus est et remunerator est, visent directement non pas seulement Dieu auteur de la nature, mais Dieu Père céleste, auteur de l'ordre surnaturel. De ce point de vue seulement ils impliquent le mystère de la Sainte-Trinité et ne peuvent être connus que par révélation<sup>1</sup>. N'est-ce pas pour cela que fut condamnée

I. Saint Thomas dit à ce sujet (II III, q. 1, a. 7) : « Ita se

la proposition : « Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad salutem sufficit. « Aussi les thomistes admettent-lis généralement que la philosophe chrétien qui s'est démontré l'existence de Dieu auteur de la nature, peut et doit croire l'existence (cf. Gosv.ř. de Fide, art. v., § TID.

Quelle difficulté y a-t-il à distinguer dans le fait de la réviation un aspect extérieur accessible à la raion, et un autre intime accessible seulement à la hamière intérieure de la foi? Ainsi le fait que Jésas-Christ est mort par amour pour nous sur la coix peut être connu par la seule raison, qui y voit seulement, comme les protestants libéraux, un amour héroîque et le plus grand exemple de force morale, et ce même fait peut être connu par la foi, qui y voit un acte non seulement essentiellement surnaturel, mais théandrique, d'une valeur infinie. Ainsi encore l'infaillibilité de l'Église se manifeste extérieurement par les notes de l'Église, et dans e qu'elle a d'intime del est de foi.

sadort in noctrina field articula field, sieut principa per se brock
principa ford output, and the sadort principa ford several
principa food optimal, inventur, ut quesdam in allis simplicite
contineatur: sicut omnia principia reducentur al hoc, sieut
de primum, praspistible et simul alpmare et segare, ut publicità contineatur si alquabe primite reducitation and primum proposition and primum proposition in the contineatur of the situation and primite reducitation and the situation and proposition in the situation and proposition in the situation and proposition in the situation of the situation and proposition in the situation and proposition in the situation of the situation and proposition in the situation and proposition in the situation and proposition in the situation and the situation and situat

276

Il n'est donc pas étonnant que les thomistes et aussi Suarez aient toujours vu des affinités avec le semi-pélagianisme dans la doctrine qui soutient que la foi théologale infuse n'a pas un motif formel propre, essentiellement surnaturel et inaccessible à la foi naturelle scientifique ou d'autorité. Billuart, qui résume l'enseignement des thomistes, remarque (de Gratia, diss. III, a. II, § II) : il ne suffit pas de dire, pour respecter le Concile d'Orange, que la grâce est requise pour croire ut oportet ad salutem, car celui qui croit en s'appuyant sur le vrai motif formel de la foi divine, croit déià ut obortet : et si ce motif formel est accessible à la foi naturelle. on ne voit plus pourquoi la grâce est nécessaire. On revient à une simple nécessité de fait et non de droit, reconnue par les nominalistes pour éviter

## Solution des difficultés.

l'hérésie. On perd ainsi le sens du mystère dans

l'ordre même de la grâce.

PREMIÈRE OBJECTION. — On a objecté contre le principe de la spécification des actes par leur objet formel que la vision de l'aigle est spécifiquement distincte de celle du chien et qu'elles ont pourtant le même objet formel : la couleur.

A cela il faut répondre avec Cajetan¹ : il n'y a

I. Cf. CARTANUM in Ira. q. 77, a., a. v. VI. - Adverte hic quod de potentis animae possumus dupliciter loqui. Uno modo, in quantum sunt potentine (cci. Inomaliter); et sio est totus sermo praesens. Alio non i quantum sunt potentine (cci. Inomaliter); stais anturae: et sio non loquimur. Sic enim distinguuntur juxta diversitatum naturarum quibus insunt, juxta illud Averrois, I de Anima. comm. LIII: Membra homisia diversa sunt specie a membrii comm.

là qu'une différence matérielle, celle de l'œil de l'aigle qui diffère de l'œil du chien, et non pas une différence formelle de la vision en tant que vision; tout au plus il y a entre ces deux visions comme entre la vue normale et celle du myope. Le principe invoqué doit se prendre formellement; l'acte, comme acte, est spécifié par l'objet formel vers lequel il tend. DEUXTÈNA CONTECTION. — La derincièule difficulté

qu'en soulève contre notre thèse, c'est que l'expénece psychologique du fidèle ne parvient pas à discerner le motif formel surnaturel de tout autre naturellement connaissable : « Quel converti, nous dit-on, au moment de son premier acte de foi, quel catholique après une faute contre la foi, ont jamais observé ce passage de la vision naturelle à la vision surnaturelle du motif de la foi ou de l'objet de foi? Quel fdèle... a jamais put traduire une seule note de sa vision de foi, qui lui fât exclusivement réservés l'a Nous n'avons jamais part de vision surnaturelle,

Nous n'avons jamais parlé de vision surnaturelle, mais de foi divine sous « l'illumination du Saint-Esprit » mentionnée par les Conciles d'Orange et du Vatican. Se peut-il que cette illumination soit reçue dans notre intelligence sans y produire son

louis, « Ainsi l'eni de l'aigle diffère de l'edi du chien, mais la villo de l'aigle en diffère pas pelefiquement comme vijon de suite du chien. Le principe juvoqué dont « particule de cuite du chien. Le principe juvoqué dont « particule per familie, les habitos et les actes ous peptides pur les familie, en a fective et les actes ou perfecte per les families, en a fective et les actes de perfecte per forme, on a écrit récomment ; non generales perfecte. Mais un principe inclupatique qui avant de exception se seales un magalynique ou aboolment récession, some suit un mitient ou magalynique ou avant de exception per se suit un mitient magalynique ou aboolment récession, some suit un mitient magalynique ou aboolment récession, some suit un mitient magalynique ou aboolment récession, some suit un mitient particular et connaisse à hoministe. O c'est personne du qu'un étable la différence appelique de la prevue de la spirituillité et de l'immortalité de l'âme. effet formel? A quoi serait-elle utile? Rien n'est vain surtout dans l'ordre surnaturel, mais il est assez surprenant qu'on veuille discerner clairement par l'expérience psychologique cet effet formel, qu'on soutienne que « l'expérience suffit à dirimer ce débat ». Ce débat n'est pas d'ordre expérimental, mais métaphysique, bien plus d'ordre tout surnaturel et théologique. Seules les données de la révélation surnaturelle et les notions rationnelles dans lesquelles elles s'expriment peuvent résoudre la question. La lumière qui éclaire la science théologique (car il existe certes au-dessous des définitions de l'Église une science théologique, et non pas seulement des hypothèses théologiques) n'est pas l'expérience, mais la révélation virtuelle, c'est-à-dire la révélation en tant qu'elle contient virtuellement les conclusions déduites à l'aide d'une prémisse rationnelle

Le recours à « l'expérience suffisant à dirimer le débat » fait penser ici aux empiristes qui n'admettent que les phénomènes sensibles, et qui demandent qu'on leur montre la substance, comme si elle était seulement un phénomène foncier encore accessible aux sens. Des mécanistes demandent aux vitalistes de leur montrer le principe vital, comme s'il ressemblait à un feu follet. Des nominalistes exigeraient, pour admettre la supériorité essentielle de l'intellection sur la sensation, et la distinction essentielle de leur objet formel, qu'on leur fasse voir une réalité purement spirituelle, un esprit pur. Le nominaliste Durand réduisait le caractère sacrédotal à n'être qu'une dénomination extrinsèque, une réalité de raison, probablement parce qu'il ne l'avait jamais expérimenté. Les théologiens du

XVIIe et du XVIIIe siècles, qui, après Descartes, nainent la distinction de la substance et des accidents, ne pouvant plus admettre d'accidents surnaturels, réduisaient la vie de la grâce à ce que nous en manifeste l'expérience psychologique, et la vie surnaturelle était ramenée à la vie morale.

Ici-bas nous ne connaissons l'intelligible que dans le sensible, et le surnaturel qui est essentiellement distinct en nous de notre activité naturelle n'en est pas tellement séparé que nous puissions le discerner expérimentalement avec évidence de ce qui n'est pas lui. Nous disions plus haut, selon saint Thomas, que le prophète lui-mème, lorsqu'il ne reçoit que l'instinct prophétique, ne peut pas toujours discerner si la lumière qui éclaire son esprit est celle de Dieu ou celle des principes de la raison naturelle.

Sans qu'un pareil discernement soit nécessaire, le didle, sous l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit dont parlent les Conciles d'Orange et du Vatican, entend la vois du Père céleste par l'Orange et du Vatican, entend la vois du Père céleste par l'orange de l'Egilse. Il atteint ainsi dans l'obscurité de la foi un motif formel inaccessible au démon et aux la la foi naturelle d'autorité. L'intelligence naturelle la plus perspicace, tant qu'elle n'a pas reçu la grâce de la foi, constate seulement du debnor les miracles ou autres signes qui l'empéchent de nier l'intervention de l'Auteur de la nature dans le prophète et dans l'Egilse. Aussi ne peut-elle entendre que matérielle-ment la révélation divine et les mystères sur naturels.

ment la révélation divine et les mystères sur naturels. La chose est fort simple; il suffit d'un exemple pour la faire bien entendre. Une symphonie de Bethoven peut être entendue de deux façons fort différentes. Celui qui, sans être sourd, n'a aucun sens musical, ne peut l'entendre que matériellement; 280

on dit de lui qu'il n'a pas d'oreille. Si on lui demande: Avez-vous entendu cette symphonie? il peut répondre : Oui. Si on lui demande : Est-ce vraiment un chef-d'œuvre? il ne peut répondre non : il serait sot de nier ce qui est universellement reconnu par ceux qui sont bons juges en la matière ; ainsi pour le démon ce serait une sottise de nier le fait de la révélation, qui est par trop évident par ses signes. La symphonie de Beethoven est entendue de tout autre façon par un vrai musicien, il en saisit le motif formel. Non point qu'il perçoive immédiatement le génie de Beethoven, il ne l'atteint que par l'exécution matérielle de son œuvre, mais dans cette exécution il atteint ce qui est l'âme de la symphonie. Peut-il cependant indiquer une seule note qui n'ait pas été matériellement entendue par l'autre auditeur? Non : ce dernier a bien entendu matériellement toutes les notes, mais l'âme de la symphonie lui a échappé : à vrai dire, il a entendu des sons,

Il en est de même de la lecture de l'Évanglie: l'intelligence naturelle la plus puissante, sans la grâce de la foi, entend matériellement le sens surnaturel des mystères de Dieu; ce qu'elle perçoit proprement, c'est le sens humain des mots dont se compose le Crede : un peu comme un animal entend matériellement une parole humaine sans en percevoir le sens intelligible. Au contraire, l'intelligence surnaturalisée du plus humble des fidèles entend l'Evanglie comme le musicien entend la symphonie de Beethoven; au point de vue sumaturel, on peut dire du fidèle qu'il a de l'oreille. Il entend surnaturel-lement par la foi la voix du Père céleste, non psi d'une manière immédiate comme l'a entendue le

et non la symphonie.

prophète, mais par l'organe de l'Église; il entend ainsi formellement « les profondeurs de Dieu » que révèle la voix divine. Il y croît formellement, tandis que le démon ne peut dire qu'une chose: il n'est pas possible de le nier, ces paroles mystérieuses sont confirmées par l'Auteur même de la nature; il faut bien matériellement les admettre, elles ne peuvent pas être fausses.

On objectera : « les éléments notionnels sont les mêmes pour la foi surnaturelle et la foi naturelle; » c'est la même formule dogmatique.

Mais ce que le fidèle croit, ce n'est pas la formule dognatique de la Trinité, c'est le mystère même caché en Dieu, les profondeurs de Dieu; la formule n'est qu'un moyen de connaissance. Voir saint fhomas, Ils Ilse, q, r, a. 2, « Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem. Non enim forman simma enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sieut in scientia, ita et in fide. »

En résumé, notre thèse se ramène donc à un argument : les facultés, les habitus et les actes sont spécifiés par leur objet et moif formel. Or l'objet formel de la foi divine, c'est Dieu considéré dans sa vie intime, selon la raison propre de Déité, et non point selon la raison commune d'être accessible à la raison; c'est le mysètre surnaturel de la vie intime de Dieu Le moif formel de cette foi divine, c'est l'autorité de Dieu révélateur, en tant qu'il est non pas seulement auteur de la nature, mais auteur de l'ordre de la grâce et de la gloire. Donc la foi divine est essentiellement surnaturelle, et non pas seulement surnaturelle quoad modum, comme l'ont souten les nominalistes.

On peut aussi, pour se servir de la concession

faite par les adversaires depuis le concile de Trente. mettre la conclusion à la place de la mineure, et Acrire :

Les habitus, les vertus et aussi les actes sont spécifiés par leur objet et motif formel.

Or on concède, depuis le Concile de Trente, que l'habitus de foi théologale est surnaturel quoad

substantiam. Done cet habitus et ces actes doivent avoir un motif formel essentiellement surnaturel, inaccessible à la foi naturelle. Comment une certitude essentiel-

lement surnaturelle pourrait-elle être fondée formellement sur un motif naturellement connaissable? Enfin il est de foi qu'on ne peut sans la grâce croire ut oportet ad salutem; or croire en vertu du

vrai motif formel de la foi divine, c'est croire déjà ut oportet. Donc ce motif est inaccessible sans la grâce. On peut voir dans les Salmanticenses 1 la réponse

aux objections qui ont été faites contre ces arguments

La doctrine que nous venons d'exposer n'est pas seulement une opinion d'école, ainsi que le remarque Suarez avec les thomistes, c'est la doctrine classique. Et les prédicateurs qui ont à montrer ce qu'est la foi dans toute sa profondeur et son élévation, ne parlent pas autrement. Ils reflètent l'Évangile. Qu'il nous suffise de citer, par exemple, ce passage de Mgr Gay2, qu'il écrivit, j'imagine, sans penser à

une école théologique plutôt qu'à une autre : « Dès qu'en disant extérieurement le mot vivant de sa vie intime, c'est à nous que Dieu s'adresse,

De Gratia, t. XIV. disp. III, dub. III.
 Mgt GAY. les Verius chrétiennes, édit. in-12, t. I, pp. 159
 et 160 dans le chap, sur la Foi.

il parle nécessairement une langue que nous pouvons entendre. Ses pensées infinies, pour ne considérer id que ses communications intellectuelles, il les met dans des mots finis, dans des mots connus, usuels, et dont le sens est parfaitement déterminé d'avanne. A ce titre, quand Dieu s'en sert, chacun de nous peut les percevoir et en saisir le sens humain. Dieu lait plus, et il devait faire plus : car ce n'est pas assez ici que nous sachions qu'on parle; il faut surtout savoir qui parle, est que celui qui parle est Dieu. Il parle donc en Dieu, c'est-à-dire qu'il revêt ses paroles de caractères inimitables.

« Il ne se contente pas d'y répandre cette beauti intriasèque qui ne peut leur manquer, mais que son excellence même tient au dessus de la portée de grand nombre, il les illustre, les confirme et les accrédite, aux yeux de tous, par toutes sortes d'œuvres de sa droite, et principalement par d'incentestables miracles : de telle sorte que non seulement on les peut raisonnablement tenir pour divines, mais que, sans mentir au bon sens et trahir sa su que sans mentir au bon sens et trahir sa qui lui sont personnelles, et en se montrant. Il se démontre.

« S'ensuit-il que les sens et la raison suffiser pour nous faire pénétrer dans ce dernier sanctiere des choses? Non pas certes. Ils petuvent bien nois conner, il est vrai, une comaissance physique ou historique des faits divins sunaturels, et c'est deu control de des des des des des des des des des senses de la consensable; ans eux, lacte de foi serait radicalement impossible; ils sont le sol do et acte germe et qui uls ert d'appui, Mais pour ce qui est de la perception 284

réelle, commandée, méritoire du surnaturel révêlé, les sens les plus exquis et la raison la plus exerce en demeurent tout à fait incapables. La foi seule nous la peut donner, et non seulement elle est nécessaire pour nous faire adhére à l'infime de la récélation, c'est-à-dire à la réalité divine énoncle en langue humaine, mais encore nous ne saurions sans la grâce, qui l'inaugure en nous, nous rendre comme il convient aux preuves dont elle est appuyée... On peut dire comme les Juifs : « Ce prodige est manifeste, il n'y a point à le nier »; et en même temps ajouter comme eux; « Menaçons donc les gens qui l'ont fait et forons-les às et aire. (Act, IV, 16.)

temps ajourer comme eux; \* Menaçons donc les gens qui l'ont fait et forçons-les à se taire. (Act., IV., 16).

\* Sans la foi, l'homme le plus intelligent et le plus docte reste cet homme purement naturel que saint Paul appelle animal, et dont il dit qu'il \* ne perçoit pas ce qui est de l'Esprit de Dieu ». Cet homme peut bien, il est vrai, percevoir quelque chose de Dieu : il suffit pour cela qu'il soit raisonable; mais ce qui est de «TEsprit de Dieu », Cett-à-dire le divin révélé, le divin surnaturel..., tout cela lui est une sottise, une folie, un non-sens, enfin il n'y peut rien comprendre. Animalis homo non precipit en que sunt Spiritus Dei : staltitia enim est illi et son rortes intelligere. (I Cor., II, 14)

\* L'esprit humain fit-il d'ailleurs capable de cette

« L'esprit humain fût-il d'ailleurs capable de cette adhésion complète au témoignage que Dieu rend, par le miracle, à sa propre parole, resterait encore le cœur, qui a forcément ici sa part, et vraiment sa très large part. Car c'est un fait d'expérience, que nul ne croit qu'il ne veuille bien croire... »

Ainsi parle le sens chrétien, la foi pour lui est essentiellement surnaturelle, parce qu'elle doit adhérer à une réalité essentiellement surnaturelle, par

un motif essentiellement surnaturel, confirmé d'ailleurs par des signes naturellement connaissables. De telle sorte que pour adhérer à l'intime de la révélation, au mystère surnaturel de la vie intime de Dieu, la práce de la joi est nécessaire non pas seulement d'une nécessité de fait instituée par Dieu, mais d'une nécessité absolue fondée sur l'essence même de Dieu. sur la distinction non point contingente, mais abolument nécessaire, du naturel et du surnaturel, d'une nature intellectuelle créée et de la nature divine en tant précisément qu'elle est divine. A cette condition seulement les fondements de la science théologique sont absolument nécessaires, et elle mérite le nom de science, de science immédiatement subordonnée à celle de Dieu et des bienheureux. (Ia, q. 1, a. 2, 5, 6.)

C'est là ce qu'ont méconnu les nominalistes, pour s'étre arrêtés aux fais d'expérience, sans rechercher les raisons formelles des choses, qui seules peuvent rendre les faits intelligibles. Il n'y a acune exagéntion à dire qu'un ablme sépare du nominalisme la vraie théologie; elle ne se trouve exagéntion à dire qu'un ablme sépare du nominalisme qu'à l'état de corruption. Mais le sens chrétien prend sa revanche, il aspir en u vrai surnutrel inaccessible à la foi naturelle, et dès ici-bas il y adhée avec une certifude surnaturelle absolue, supériere en so à la certifutie naturelle par l'aquelle notre raison adhère à la vérité du principe de contradiction. Adhito magis homo certior est de ce quod audit a Buo, qui falli non potest, quam faul protest, al l'a principe de contradiction, quae falli potest. «(Il-114-3, 4, 4, 8, 8). La foi ainsi conçue est bien la subsance des choses que nous sepérons 1, », et l'on comprend aisé-

I. Hebr., XI, I.

ment comment elle demande à s'épanouir dans la contemplation surnaturelle, comme l'exprime saint Iean de la Croix 1 : « La foi, disent les théologiens est une habitude surnaturelle de l'âme, tout ensemble certaine et obscure. La raison de son obscurité. c'est qu'elle nous incline à croire des vérités révélées par Dieu lui-même, vérités qui dépassent la lumière naturelle et excèdent la portée de tout entendement humain... L'éclat du soleil nous éblouit parfois et nous aveugle. Ainsi en est-il de la lumière de la loi, qui par son intensité surpasse infiniment celle de notre entendement... C'est précisément parce que la foi produit une nuit obscure dans l'âme qu'elle éclaire. « et nox illuminatio mea in deliciis meis » (Ps. 138). La nuit de la foi doit être ainsi notre guide dans les délices de la contemplation et de l'union à Dieu; l'objet qu'elle nous manifeste obscurément dès ici-bas est la Trinité sainte que nous contemplerons sans voile dans l'éternité. » Cette doctrine suppose manifestement que la foi infuse est essentiellement surnaturelle de par son objet formel spécificateur : si cet objet formel était accessible sans la vertu infuse de foi, celle-ci serait inutile ; de même seraient inutiles l'espérance infuse et la charité infuse : il suffirait d'avoir la bonne volonté naturelle dont parlaient les pélagiens2.

Cet enseignement est capital pour celui qui veut conserver le sens du mystère dans l'ordre de la grâce, où il doit être plus que partout ailleurs.

Monite du Carmel, 1. II. c. 3 et 9.
 Nous avons exposé beaucoup plus ionguement cette doctrine en un autre ouvrage. De Rectatione. t. 1, pp. 438-515, et par rapport à la spiritualité dans Perfection cértitenne et contemplation. t. I, pp. 63-88.

## CHAPITRE VI

## LA PRÉDILECTION DIVINE ET LE SALUT POSSIBLE A TOUS

Pour prendre plus profondément conscience de ce que doit être le sens du mystère, surtout chez le théologien, voyons ce qu'il a été chez un saint Thomas en ce qu'il a écrit sur le grand problème de la prédilection divine et du saint possible à tous.

Nots avons noté plus haut (chap, IV), qu'en cette difficile question, saint Thomas, à la suite de saint Augustin, tient fermement contre le pélagianisme et le semi-pélagianisme que nut ne serait melleur qu'un autre, si h'était plus aint par Deiu, autre qu'un autre, si t due, d'autre part, il affirme non moins fortement ce qu'a méconnu le protestantisme et le jansénisme, que Deiu ne commande jamais l'impossible, et qu'il rend par amour réellement de réaliquement possible hic et nunc à tout adulte l'accomplissement de ses préceptes, au moment même où ils obligent. Le concile de Trente l'affirme dans les termes mêmes de saint Augustin<sup>2</sup>.

c. Cl. Sahv Triousa, P. 9, 20. 5. 3; repulse cette dectains a Le Concile de Triente (Dark. 26 papelle cette dectains on the key protestants en citant ces paroles de inhibition ser plant que la protectants en citant ces paroles de inhibition ser plant que de plant paroles de l'acceptant posses de l'acceptant per l'acceptant pe

II est ainsi absolument certain qu'an Calvaire, pour le mauvais larron, l'accomplissement du devoir fut réclément d pratiquement possible hie de nune, et que le bon larron qui ACCOMPLIT DE FAIT son devoir, fut plus aimé et plus aidé par Dieu. « Quis enim te discernit? Quid habes quod non accepisti? (I Cor., IV. 7.)

Mais autant chacun de ces deux principes pris à part est certain, autant leur intime conciliation est obscure. Pour la voir, il faudrait voir comment es concilient dans l'éminence de la Déité, ou de la vie intime de Dieu, l'infinie Justice, l'infinie Mistricorde et la souveraine Lisberd, qui a voulu faire mistricorde à tel des deux larrons plutôt qu'à l'autre, sans pourtant rendre impossible à l'autre nonplissement du devoir, mais au contraire en le lui rendant réellement sossible hie et nunc.

rendant reeigement possione me a nune.

Rappelons ici les textes les plus nets de saint
Thomas sur les deux aspects opposés de ce mystère
et sur ce qui, dans leur conciliation, reste caché
à toute intelligence humaine ou angélique, avant
qu'elle ait recu la vision béatifique.

Dieu ne commande jamais l'impossible, mais il rend réellement possible à tout adulte l'accomplissement du devoir

Ce principe, méconnu complètement par les premiers protestants et par les jansénistes, est souvent affirmé par saint Augustin, en particulier dans le texte fameux du De Natura et gratia, c. 43, nº 50. cité, nous venons de le dire, par le concile de Trente, sess. VI, cap. 11.

C'est un principe évident dans l'ordre rationnel, car Dieu ne serait ni bon, ni sage, ni juste, ni miséricordieux, s'il commandait même une seule fois l'impossible; le péché serait alors à proprement paler inévitable; il ne serait plus dès lors un péché et ne pourrait être justement puni. La punition ne serait blus iustice, mais cruauté.

Cette vérité évidente dans l'ordre rationnel est confirmée par la révélation de mille manières, en particulier par les deux textes scripturaires que rapporte le concile de Tente, loc. cit. « Mon joug at doux et mon jardeau est léger, » dit le Seigneur (Matth., XI, 30), et on lit dans la le Épitre de saint Jean, V, 3 : « C'est aimer Dieu que de garder ses commandements. El ses commandements ne sont fus pénibles. » L'homme qui volontairement y résiste de fait, peut en pas y résister.

Saint Thomas in Matthaeum, XI, 30, dit que si le joug du Seigneur au début est assez difficile à porter, ensuite, pour celui qui aime, il devient doux, même dans les circonstances pénibles <sup>1</sup>. Item, Ia IIae,

q. 107, a. 4.

Dans la Somme théologique, 18 IIa°, q. 106, a. y. ad a°, saint Homas écrit de même : S digu so st acceptam gratiam novi Testamenti peccaverit, majori poena est diguns, tanquam auxilio sibi dato motiens : nova lex enim quantum est de se, sufficient autilium dat al ano peccadum. — La loi novicele par elle-même donne un secours suffisant pour re pas nécher » pas nécher »

De plus il est sûr que, bien que le juste puisse pécher

<sup>1.</sup> r Omnia gravia et impossibilia levia facit amor. Unde si quis bene amat Christum, nihil est ei grave, et ideo lex nova non onerat. » Saint Thonas, loc. cit.



et pèche quelquefois, la grâce habituelle et les vertus infuses, qui dérivent d'elle, lui donnent le pouvoir réel d'accomplir des actes salutaires et méritoires, ce pouvoir augmente avec la grâce actuelle suffisante, qui suscite une bonne pensée, puis un bon désir, qui incline moralement au choix salutaire sans pourtant nous le faire encore produire1.

Dire que la grâce suffisante, qui donne le pouvoir réel d'accomplir les préceptes, n'est pas vraiment suffisante, parce qu'elle ne les fait pas accomplir de fait, c'est dire qu'elle n'est pas suffisante parce qu'elle n'est pas efficace de fait ; alors de ce point de vue, il faudrait dire que l'architecte qui n'édifie pas actuellement une maison, n'a pas la connaissance technique suffisante pour l'édifier. A ce compte nous ne pourrions faire que ce que nous faisons actuel-lement. Il n'y aurait de puissance réelle que lors-qu'il y aurait l'acte (au moins imparfait), comme le disaient dans l'antiquité les Mégariques, contre lesquels Aristote établit la distinction de puissance et acte 2. Celui, disait-il, qui est assis, a la puissance réelle de se lever, non l'acte : et celui qui est debout a la puissance réelle de s'asseoir, bien qu'il ne puisse pas être actuellement en même temps assis et debout 3

Dire que la grâce suffisante, qui donne le pouvoir réel d'accomplir l'acte salutaire (sans le faire accomplir encore), n'est pas suffisante, ne rend pas cet accomplissement réellement possible, c'est dire que

Cf. SAINT THOMAS, Is Haw, q. 109, a. 1 et 2, oh la grâce habituelle (et les vertus infuses) est nettement distinguée de la grâce actuelle « qua homo movetur ad bene agendum ». 2. Cf. Aristote, Métaph., 1. IX (VIII) c. 3, Commentarium S. Thomae, lect. 3. 3. Ibid

l'homme qui dort est aveugle. Et en réalité celui qui dort, bien qu'il ne voie nullement, a la puissance réelle de voir.

\*

Saint Thomas montre bien que, si quelqu'un, avec le secours de la grâce actuelle prévenante, fuit ce qui est m son pouvoir, Dien ne lui refuse pas la pide habituelle ou sancisfante! Même s'il était né dans les forêts et n'avait januais entendu la prédication de l'Evangile, et s'il faisait ainsi, avec le secours de la grâce prévenante, ce que sa conscience lui dit, il recevrait d'autres secours, et serait conduit de grâce en grâce à celle de la justification par des moyens comus de Dieu, et finalement au salut<sup>1</sup>. Dieu ne commande jamais l'impossible et read réellement possible à tous les adultes l'accomplissement de ses préceptes.

1. C. I. 11<sup>18</sup>, q. 129, a. 6, ad 1<sup>28</sup>; \* Conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium et secondum boc bomini praccipitur, en dise ad Deum convertat; sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nis libeo ispum ad se convertente, secundum illud Jeremine XXXI, 18: \* Converti et de convertaci qui tu Dominius Deus meus. Et Threnorum c. util-

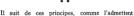
mo 11: Converte not Domine ad la et converteurs.\*

10. 11: Converte not Domine ad la et converteurs.\*

10. (L. 18.14; 9. 89, a. 6 : Com usur rationis baber incopelli... printum quod tunc homini copitantium copelli... printum quod tunc homini copitantium del debitum.

10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 11, ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 14. ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 14. ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 14. ad 18 (texte obbils par la sulta
10. Freinte, q. 14. a. 14. ad 18 (text

Le refus divin de la grâce efficace de la conversion (denegatio divina gratiae, vel subtractio gratiae) les une peine qui présuppose une faute au moins initiale, une résistance à la grâce suffisante prévenante, et par suite ce refus divin ou cette soustraction divine doit être bien distinguée de la permission divine de cette faute. Les confondre l'une avec l'autre ce serait admettre le principe du calvinisme;



communément les thomistes, que la grâce afficace, qui est cause d'un acte imparfait comme l'attrition, est suffisante par rapport à un acte parfait comme la contrition. Elle en donne le pouvoir prochain, sans faire pourtant poser de fait cet acte de contrition. En d'autres termes : la grâce dite suffisante par rapport à un acte parfait, est efficace par rapport à un acte moins parfait.

1. Sur la subtractio gratiae, ou denegatio pratiae, touts different de la permission dissue du pechi (surtout du premier péché), voir Sa.ver Traoxas, 1º 11ºº, q. p. p. a. 3 i Utrum Dues pechi pechi

Il suit aussi de là que la grâce efficace (par exemple de la contrition) est offerte dans la grâce suffisante (relative au même acte), comme le fruit est offert dans la fleur. Mais le péché peut rendre stérile la grâce suffisante, comme la grêle tombe sur un arbre en fleurs qui promettait beaucoup de fruit.

Le péché ne se produira pas sans une permission divine et sera suivi d'une peine, tout d'abord de la soustraction divine de la grâce, qu'il ne faut pas confondre avec la permission divine du péché, puisque celle-ci précède la faute au lieu de la suivre.

Il y a là un clair obscur. Il est clair qu'il doit y avoir une grâce suffisante qui rende possible l'accomplissement des préceptes, et que si l'on ne résiste pas à cette grâce suffisante on recevra la grâce efficace 1. Mais le mystère reste en ceci : le fait de résister à la grâce suffisante prévenante est déjà un mal, une déficience, qui ne peut venir de Dieu, mais uniquement de notre défectibilité, ou de la cause seconde déficiente. Au contraire le fait de ne pas résister à la grâce suffisante prévenante est déjà un bien, et donc il ne vient pas uniquement de nous, mais aussi et surtout de Dieu qui est cause de tout bien2. Reste alors le mystère : pourquoi Dieu permet-il que tel résiste à ses prévenances, tandis qu'il donne à tel autre de ne pas résister? C'est le mystère qu'exprimait ainsi saint Augustin: " Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. » (In Joannem, tr. 26.)

I. Is IIso, q. 112, a. 3.
 C. C. SAINT THOMAS in Ep. ad Hebr., XII, lect. 3: Hoc 2. Cf. SAINT THOMAS in Ep. ad Hebr., XII, lect. 3: Hoc procedit.

Nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu.

Nous sommes ainsi conduits à l'autre aspect du mystère : D'où vient en dernière analyse qu'un tel est meilleur qu'un autre.

La raison philosophique, lorsqu'elle ne s'égare pas, suffit déjà à nous dire que Dieu, Souverain Bien, est la source de tout bien fini, que les créatures sont bonnes parce que Dieu leur veut du bien et le produit en elles et les aide à se perfectionner. Il suit de là que nul ne deviendrait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu, si Dieu n'avait pas voulu de toute éternité qu'il y ait plus de bien en lui. Ainsi parle la droite raison dans l'ordre nature!

L'Écriture parle de même dans l'ordre de la grâce. Le Sauveur, qui nous a dit Jean, XV, 5): « Sens moi vous ne pouvez rien faire » dans l'ordre du salut, a dit aussi au sujet de la prédification divine pour les petits, auxquels Dieu donne l'humilité, parce qu'il veut les combler : « Je vous bénis, Père, Seigneur du cele et de la terre, de ce que vous avez caché ces chosess aux sages et aux prudents et les carpetit vous a plu ainsi, quoniam sic fuit placitum ante te » (Matth. XI, 25). Il a dit aussi en saint Jean, X, 27 : « Mes brebis entendent ma voix; je les connais, et elles me suivront. Et je leur donnerai une vie éternelle, et elles ne périront jamais et nul ne les raud e ma main : non Père qui me les a données est plus grand que tous, et nul ne les au données est plus grand que tous, et nul ne

peul les ravir de la main de mon Père. » De même dans la prière sacerdotale, Jean, XVII, 12-24; » Père, j'ai gardé ceux que vous m'avez donts et pas un ne s'est perdu, hormis le fils de perdition, et pas un ne s'est perdu, hormis le fils de perdition, afi que l'Écriture fit accomplie.. Père, ceux que vous m'avez donnés, je veux que là où je suis, ils y soient auce moi, afin qu'ils voient la gloire que vous m'avez donnés. »

Le commentaire de saint Thomas sur tous ces extess de saint Matthieu et de saint Jean met bien en relief la prédilection divine, de même celui qu'il a écrit sur les textes de saint Paul que nous allors citer. Saint Paul écrit, I Cor., IV, 7: « Ne vous enflez pas d'orqueil en faveur de l'un contre l'autre

(d'Apollos, de Paul ou de Céphas). Car qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? Et si tu l'as recu, pourquoi te glorifies-tu comme si

In ne l'avais pas reçur s'
Saint Paul écrit aussi aux Philippiens, II, 13:
« C'est Dies qui opère en vous le vouloir et le juisse son son bon platis » a cux Espésiens, IV, 7 :« A chacun de nous la grâce a été domés selon la mesure du don du Christ »; aux Romains, Rom., IX, 4 :« Que dirons-nous donc? Y a-t-îl de l'injustice en Dieu? Loin de là! Car il a dit a Môse : Je feui mésricorde d'ajui je veux aire mistricorde d'jeund compassion de qui je veux avoir compassion de de la Car il de la Volonté, ni des efforts, mais de pod drons-nous mésricorde s', Rom., XI, 7 : « Rom., XI ne l'a pas obtenu ; donc? Ce qu'Israel cherche, il ne l'a pas obtenu ; dans cux que Dieu a choiss (garmi les gentils et mais ceux que Dieu a choiss (garmi les gentils et

en Israel) l'ont obtenu »; Rom., XII, 3 : « En vertu

de la grâce qui m'a été donnée, je dis à chacun de vous de ne pas s'estimer plus qu'il ne faut, mais d'avoir des sentiments modestes, chacun selon la mesure de joi que Dieu lui a départie, »

\*\*\*

Toutes ces paroles inspirées se résument en ce principe : comme l'amour de Dieu pour nous est cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. C'est le principe de prédilection, nettement formulé par saint Thomas. Ia, q. 20, a. 3. Utrum Deus aequaliter diligat omnia : « Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est, art. praeced, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri. » Ibid., a. 4. An Deus semper magis diligat meliora : « Voluntas Dei est causa bonitatis in rebus, et sic ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult. Unde sequitur quod meliora plus amet. » Ibid. ad Im : « Deus Christum diligit non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum, quia scilicet ei majus bonum voluit, quia dedit ei nomen, quod est super omne nomen, ut verus Deus esset. » Dieu aime le Christ plus que tout le genre humain et que tout l'univers, puisqu'il l'a prédestiné à être son Fils unique, et cela avant la prévision d'aucun mérite du Sauveur, puisque ces mérites supposent la filiation divine

Ce principe de prédilection ainsi formulé contient virtuellement le traité de la prédestination (Ia, q. 23, a. 2, 3, 4, 5) et celui de la grâce, qu'il s'agisse de la grâce habituelle et de ses degrés ou de la grâce

Saint Thomas a pu sans peine trouver ce principe et dans l'Écriture, et dans le IIe concile d'Orange contre les semi-pélagiens, et dans les œuvres de saint Augustin. Célui-ci a écrit (De dono persevantiae, c. 9) : « Pourquoi, de deux adultes, celui-ci plutôt que celui-là est-il appelé de façon à se convertir, et de même pourquoi de deux enfants celui-ci reçoii-il a rémission du péché originel par le baptême et cet autre pas ? les iuvements de Dieu sont inscru-

Saint Prosper parle de même en des formules

tables 2. 1

1. Cl. sur l'efficacité de la motion divine, SART TROMAS-[9, 19, a 8, 29, 23, a, 5]; l' ll'49, q 10, a, 4; q 112, a, 3. En ce dernier article il écrit : « Intentio Del deficere non potest, sexundum quod Augustinus dicti (in l. D. deno, person. c. 14) quod pro beneficia Dei certissime liberantur, quicumque liberantur. Dues si ex intentione Dei moventis est, quod homo cujus cor movet, gratiam (habitualem) consequatur, infallibiliter ipsam consequitur. »

Item is I[19, q, 112, i.e., 1]. Urmun grains at major in mun, mun min min preparation degratam non ext hemitals, min muntamen in the preparation of preparation of preparation of preparation of preparation in the properties of th

"A control of the provide original peccato parties obstiticts, cur its eaumentar et la ellenquativi et a disciplinativi et a d

qui sont passées dans le concile d'Orange, 1.

Dans la Cité de Dieu, 1. XII, c. 9, saint Augustin parlant, non seulement des hommes, mais des anges, a écrit : s'à teripue (angel), v. gr. Michael et Lactier) boni aqualiter creati sunt, istis advointate cadentibus, illi AMPLIUS ADJUTI ad ade am beatitudinis plenitudinem, uncle se munquam casuros certissini fierent, pervenerunt. — Si tous les anges (par ex. Luciler comme Michel) ont de écréés également bons, tandis que les uns sont tombés par leur muvase volonté, les autres plus aidés sont parvenus à cette béatitude parfaite, d'où ils ont la certitude de ra junais déchoirt<sup>2</sup>. » C'est dans ce chapitre que saint

1. Cf. Concile d'Orange: DENZINGER, Enchiridien, nº 18, ann. 9: «Quotes bona sgimus, Deus in nobis datque nobiscum, ut operemur, operatur. «(x z² sententis sancti Prospent); nº 183 evententis sancti Prospent); nº 183 evententis sancti prospent); nº 183 evententis sancti prospent; nº 193 evententis sancti prospent; nº 193 evententis sancti Prospent); nº 193 evententis sancti Prospent; nº 193 even

du concile de Quiersy (Carisiacum). Cl. Derrinore, nº 315: 
Deus Emispoten Somes homines sine exceptione vult tablee for il Tim., II., 4). licet non omnes salventur. Quod autem quidam saleantur, saleantis est donium; quod autem quidam presunt, perusultum est meritum (seu demeritum). L'avant detre de la constantia de la constant

De méme le concile de Tuzey en 860, où s'achevèrent les contine le concile de Tuzey en 860, où s'achevèrent les controverses soulevées par Gottachalck, énonce en commençant ce principe qui éclaire tout le problème : \* In coelo et in terra omnia quaccumque voluit (Deus) !ecit (Ps. 134). Nihit enim in

Eu d'autres termes : nul bien n'arrive de fait que Dieu ne l'ait efficacement voulu, et nul mai n'arrive que Dieu ne l'ait permis. Saint Thomas dit de même, la q. 19, a. 6, ad 1 m fin : Quidquid Deus simpliciter vuit, fit. »

Voir sur ce texte de saint Augustin ce qu'ont écrit bien des thomistes au début de leur traité de la grâce sous ce titre :
 Utrum tam Adamo quam angelis fuerit necessaria gratia per

codo et in terra fit, nist quod ipse aut propitius facil (si c'est un bien) aut fieri juste permittit (si c'est un mal). Cf. P. L., t. 126, c. 123. En d'autres termes : nul bien n'arrive de fait que Dieu ne

Augustin montre qu'aucune créature ne peut se rendie meilleure qu'une autre, sans être plus aimée et plus aidée par Dieu: « nisi ille qui bonam naturam, ex nisilio, sui capacem fecerat, ex seipso Jacest implendo meilorem prius faciens excitando avidiorem? » « La volonté des anges, quelque bonne qu'elle fât, n'eit pas franchi les limites d'un désir stérile, si celui qui de rien a fait cette nature capable de le contenir, ne l'eût rendue meilleure ne la remplisant de lui-même, après avoir excité en elle un plus vif désir de le posséder ». Nul bien n'arrive que Dieu ne l'ait voulu, et nul mal que Dieu ne l'ait pernis.

Saint Augustin écrit dans ce même ouvrage, l. XIV, c. 17: « Qui oserait dire ou croire qu'il n'a pas été au pouvoir de Dieu d'empêcher la chute de l'homme ou celle de l'ange? » De fait Dieu a permis la chute de Lucifer, sans la provoquer; il n'a pas permis une chute semblable en Michel; mais il l'a aidé à arriver au terme de sa voie, ce dont saint Michel, comme tous les élus, doit lui rendre grâce éternellement. Les élus ont été plus aimés qu'il s'agisse des anges ou des hommes. Cela en vertu du principe qui ne pouvait échapper à la haute contemplation de saint Augustin : « Comme l'amour de Dieu est cause de tout bien créé, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu. » Lorsque saint Thomas formule ce prinrea Dieu. » Lorsque saint Thomas formue ce pilh-cipe de prédilection, la, q. 20, a. 3 et 4, il n'énonce pas une vérité qui aurait échappé à l'auteur de la Cité de Dieu; celui-ci avait saisi le sens profond des paroles des psaumes qui nous disent que Dieu est

se efficax ad perseverandum? . Voir en particulier Jean de Saint-Thomas, Gonet, Salmanticenses, Billuart. l'auteur de tout bien, que nul bien n'arrive qu'il ne l'ait voulu, nul mal qu'il ne l'ait permis 1. Il avait trop souvent commenté la parole du Sauveur : « Sans moi vous ne pouvez rien faire » et celle de saint Paul : « Ou'as-tu que tu ne l'aies recu? »

٠\*.

Ce principe de prédilection est absolument universel et sans aucune exception possible, comme tout principe métaphysique. Il s'applique à tous les actes bons naturels ou surnaturels, faciles ou difficiles, soit dans l'état d'innocence, soit après le péché originel : et il vaut pour l'ange comme pour l'homme. C'est pourquoi saint Thomas le formule de la façon la plus universelle : « Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri. » Ia, q. 20, a. 3. Saint Thomas dit au neutre : nul être ne serait meilleur qu'un autre, si Dieu ne lui avait pas voulu plus de bien, et cela est vrai même des créatures inanimées

L'universalité absolue ou la valeur métaphysique de ce principe a échappé aux molinistes, mais aussi, on l'oublie trop souvent, à leurs adversaires jansénistes. Jansénius tenait que le principe de prédilection (avec la grâce de soi efficace, qui en est inséparable) ne se vérifiait que dans l'homme déchu, titulo infirmitatis, et non titulo dependentiae a Deo. Il ne serait vrai ni pour les anges, ni pour l'homme innocent

<sup>1.</sup> Cf. Saint Augustin, Retract., 1. I, c. 9: « Quia omnia bona, et magna et media et minima ex Deo sunt, sequitur ut ex Deo sit ctiam bonus usus liberas voluntatis a, tant pour les anges que pour les hommes.

C'est aussi ce que pensèrent les augustiniens Noris et Berthi, qui écrivirent à l'époque du jansénisme, tout en admettant contre lui la grâce vraiment suffisante et le libre-arbitre dans l'homme déchu. De ce point de vue saint Michel, par son choix libre, smit devenu meilleur que Lucifer sans avoir été plus simé et plus aidé par Dieu. Les anges des nautent pas été magis dilectis. Or l'electus a Deo et par la même magis dilectus, selon la notion même d'élection d'vine qui suppose la dilection.

Molina plus encore porte atteinte au principe de prédilection, lorsqu'il écrit dans sa Concordia, q. 14, a. 13, disp. XII : « Fieri potest, ut duorum, qui aequali auxilio interius a Deo vocantur, unus pro libertate sui arbitrii convertatur, et alter in infidelitate permaneat... Imo fieri potest ut aliquis praeventus et vocatus longe majori auxilio pro sua libertate non convertatur, et alius cum longe minori convertatur2. » Plus brièvement : « Auxilio gratiae aequali, imo minori, potest quis adjutus resurgere, quando alius majori non resurgit, durusque perseverat. » C'est la négation de l'efficacité intrinsèque de la grâce, dite efficace, qui est suivie de son effet. Cette position moliniste est atténuée dans le congruisme de Suarez, où le principe de prédilection reste encore frappé de relativité, du fait que la

grâce congrue » n'est pas de soi efficace.

Le congruisme de Sorbonne, proposé au XVIIIe

I. Cf. SAINT THOMAS, I\*, q. 23, a. 4. Dilectic praesupponitur elettions secundum rationem, et electio praedestination. Cola me vertu du meine principe : Voluntas Die, qua vui bonalis alicul difigendo, est causa quod illud bonum ab ce praebundis habestow.

<sup>2.</sup> Cf. Concordia liberi arbitrii, etc., édit. Paris, 1876, pp. 51 et 46c

siècle par Tournely et plusieurs autres, niait aussi l'universalité de ce principe, du fait qu'il soutenait que la grâce intrinsèquement efficace, nécessaire à l'accomplissement des actes salutaires difficiles, ne l'est pas à l'accomplissement des actes salutaires faciles. Ces théologiens admettaient ainsi que, de deux hommes également ainés et aidsé de Dieu, l'un parfois par un acte facile devient meilleur que

Cette doctrine, qui essaie sans s'en rendre compte, de supprimer ici le mystère, et qui parut acceptable à plusieurs au point de vue pratique, avait au point de vue spéculatif toutes les difficultés du molinisme pour les actes faciles, et toutes les obscurités du thomisme pour les actes difficiles. Elle représent l'élécetisme qui reste à mi-côte, alors qu'il faudrait s'élever plus haut.

Comme nous l'avons dit: le fait même de ne pas résister à la grâce est un bien, et donc ne vient par uniquement de nous, mais aussi de Dieu; tandis que le fait d'y résister est un mal qui ne peut proveuri que de la défectibilité de la cause déficiente, après une permission divine, qui laisse arriver ce mal, sans en être cause 'et qui le laisse arriver en tel homme plutôt qu'en tel autre.

\*\*\*

Le mystère de l'intime conciliation de la Justice, de la Miséricorde et de la souveraine Liberté.

Comment se concilient intimement les deux principes que nous venons d'examiner et qui chacun

1. Nous avons traité ailleurs plus longuement ce sujet. Cf. La grâce infailliblement efficace par elle-même et les actes salutaires pris à part sont absolument certains, soit dans l'ordre de la nature, soit dans celui de la grâce? D'une part Dieu ne commande jamais l'impossible et rend réclement possible à tous les adultes l'accomplissement de ses préceptes ». D'autre part, « comme l'amour de Dieu est cause de tout bien, nul ne srait meilleur qu'un autre, s'îl n'élait plus aimé par Dieu. »

autre que celle de l'infinie justice, de l'infinie misnorde et de la souveraine liberté. Saint Augustin dit en effet : « Lorsque le secours de la grâce est donné à certains, c'est par miséricorde; s'il est refusé à d'autres, c'est par justice, comme peine d'un péché précédent, ou au moins du péché originel. » Ce text est cité par saint Thomas² et bien connu de tous les théologiens.

l'age. ne peut voir, avant d'avoir reçu la vision béatifique de l'essence divine, comment se concilient intimement dans l'émineux de la béatifique de l'essence divine, comment se concilient intimement dans l'émineux de la Délit, ou de la vie intime de Dieu, l'infinie miséricorde, l'infinie pistice et la souveraine liberté. Même ceux qui voient Dieu face à face et qui saississent que la Justice et la Miséricorde s'identifient réellement, sons se dérairé, dans la Délit, en peuvent voir pour quelle raison le bon plaisir de Dieu s'est arrêté sur l'êtrer platôt que sur Judas; c'est là un acté de souveraine liberté!

laciles, dans Revue Thomiste, nov.-déc. 1925 et mars-avril 1926, et aussi article Prédestination du Dictionnaire de Théologie

<sup>1.</sup> De Correptione et gratia, c. 5, et Epist, 190 (157), c. 3; De Praedestinatione sanctorum, c. 8 (9).

II<sup>a</sup> II<sup>ac</sup>, q. 2, a. 5, ad I<sup>m</sup>.
 Cf. Saint Thomas, I<sup>a</sup>, q. 23, a. 5, ad 3<sup>um</sup>.

304

C'est ce qui fait dire aux saints: il n'est pas de péthé commis par un autre homme que nous ne puissions commettre par notre fragilité, si nous étions dans les mêmes circonstances et sous les mêmes influences; et, si de fait nous avons persécée, c'est que nous avons été soutenus par Dieu, c'est que sa miséricorde nous a eardés.<sup>1</sup>

Dieu par miséricorde relève souvent les pécheurs, et certains d'entre eux il les relève toujours. C'est le mystère terrible et doux de la prédestination. L'homme qui a été souvent relevé par la miséricorde divine et qui retombe encore, peut se dire

en tremblant: après tant d'ingratitudes, le Seigneur m'accordera-t-il encore la grâce efficace, qui relève? Le Mattre est libre de relever celui-ci cent fois, et de le laisser finalement dans son péché, tandis qu'il relève encore tel autre en lui donnant de persévérer jusqu'a la fin.

En agissant ainsi, Dieu n'enlève à personne ce qui lui est dù.

Comme le remarque saint Thomas, 1º, q. 23, a. 5, ad 3<sup>m</sup>, dans la parabole des ouvriers de la dernière heure (Matth., XX, 13), le Maître dit à l'un de ceux qui ont travaillé depuis le matin et qui murment : a Mon ami, je ne le jais point d'injustie: n'es-tu pas convenu avec moi d'un denier? Prends ce qui te revient et va-t'en. Pour moi, je veux donner à ce dernier autant qu'à toi. Ne més-ti-pas permis de Jaire de mon bien ce que je veux? Et ton ceil sera-t-il mauvais, parce que je suis non 2 «

C'est la réponse de la souveraine liberté, qui jette

I. Ainsi parle saint Augustin

dans les âmes la semence divine plus ou moins belle selon son bon plaisir, sans faire d'injustice à personne. Dans l'ordre des choses gratuites, elle peut donner plus à celui-ci et moins à celui-là, comme il lui plaît, dit saint Thomas, ibidem.

Saint Paul a écrit aussi aux Romains, IX, 20-24 : 4 O homme, qui donc es-tu pour contester avec Dieu? Est-ce que le vase d'argile dit à celui qui l'a fait : Pourquoi m'as-tu fait ainsi? Le potier n'est-il pas maître de son argile, pour faire de la même masse un vase d'honneur et un vase d'ignominie? Et si Dieu, voulant montrer sa colère (c'està-dire sa justice vengeresse) et faire connaître sa puissance, a supporté avec une grande patience des vases de colère, disposés à la perdition, et s'il a voulu faire connaître aussi les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde qu'il a d'avance préparés pour la gloire, envers nous qu'il a appelés, non seulement d'entre les Juifs, mais encore d'entre les Gentils (où est l'injustice) ? » — Cela ne s'applique pas seulement aux peuples, mais aux individus, dont il est dit (Ephes., I, II) : « C'est en lui (en Jésus) que nous avons été élus, ayant été prédestinés, suivant la résolution de celui qui opère toutes choses d'après le conseil de sa volonté ». Item Ephes., I, 5; Rom., VIII, 29, 30.

Il y a là un mystère inaccessible à toute intelligence créée : comment se concilient intimement dans l'éminence de la Détié ou de la vie intime de Dieu, l'infinie justice, l'infinie misériorate (qui s'exerce encore à l'égard de ceux qui se perdent) et la souveraine liberté. Il est difficile de mieux parler de ce mystère que ne l'a fait saint Thomas, 1°, q. 23, a. 5, dans la célèbre réponse ad 3um, C'est un des clairs-obscurs les plus sublimes de la théologie; mais pour ne pas dévier la spéculation théologique doit s'achever ici en contemplation silencieuse.

La permission divine du péché diffère de la soustraction de la grâce.

Le mystère devient plus particulièrement obscur si l'on remonte à la permission du premier péché, car celle du second est déjà en quelque manière une peine du premier déjà commis. Mais la permission du tout premier péché ne saurait être une peine. Et si on la confondait avec la soustraction divine de la grâce, qui est une peine, on serait conduit à dire qu'il y a une peine qui a précédé toute faute, et ce serait le principe du calvinisme. Nous nous arrêterons un instant sur ce point particulièrement mystérieux. Ici la moindre faute sur les principes conduirait à des erreurs énormes.

L'à dimeuté vient surtout de ce que la permission d'uvine du péché implique la non-conservation dans le bien. Car si Dieu conservat une volonté créé dans le bien, comme il la conserve dans l'éxistence, le péché n'arriverait pas. Et saint Thomas a écrit, le 11es, q. 79, a. 1 : « Contingit quod Deus aliquibus non prachét auxilium ad evitandum peccata, quod si pracheret, non peccarent; sed hoc totum facit secundum ordinem suae sapientiae et justitiae, cum ipse sit sapientia et justitia. Unde non impitatur si quod alius pecced sicut causae peccati si ciut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod non gubernat aven, nisi quando subtrahit

307

gubernationem potens et debens gubernare. » Dieu a permis le péché en Lucifer plutôt qu'en l'archange saint Michel, il pouvait permettre qu'une créature défectible défaillit : il n'était pas tenu d'empêcher cette défaillance, ni de conserver toujours la créature dans le bien. S'il y était tenu le péché n'arriverait iamais. De fait il arrive et provient non de Dieu, mais de la défectibilité de la créature.

Seulement ce qu'il importe de voir ici c'est que la permission divine du péché (et la non-conservation dans le bien qu'elle implique) n'est pas encore un mal; c'est un non-bien (en vue d'un bien supérieur); tandis que la soustraction divine de la grâce est un mal, celui de la peine, qui suppose celui de la faute au moins initiale1

### Ne pas donner et refuser.

Pour éclairer ce problème, il faut bien voir la différence qu'il y a entre ne pas donner et refuser, ne pas donner un secours gratuit et le refuser.

Il ne faut pas confondre la simple négation avec la privation de ce qui est du. Or le mal se définit non pas negatio boni, mais privatio boni debiti.

Il y a une grande différence entre le non-bien ou le moindre-bien et le mal.

On le voit, par exemple, lorsqu'on considère la distance qui existe entre une moindre générosité et la pusillanimité. Dans un acte bon, salutaire et méritoire, qui reste encore imparfait, l'imperfection n'est pas un mal, c'est un non-bien, l'absence d'une perfection qui n'est pas due, obligatoire, mais qui serait souhaitable.

Si l'on confondait le moins bon avec le mal, on serait conduit à confondre les deux ordres du bien et du mai, et à confondre par suite le moindre mal avec un bien, comme ceux qui croient qu'il suffit de ralentir la chute vers l'immoralité pour remonter. Nous avons traité ailleurs ce problème. Cf. L'Amour de Dieu

et la Croix de Jésus, t. I. pp. 364-390.

308 Par exemple, dans les relations entre hommes, il y a une grande différence entre ne pas donner la main à quelqu'un et la lui refuser. En bien des cas, je ne suis pas tenu d'aller moi-même vers telle personne et de lui tendre la main; si je le fais, c'est par amabilité, ou bonté, ou condescendance, sans y être nullement obligé. Si je ne le fais pas, et que cette personne, qui m'a vu tendre la main à une autre, se froisse de ce que je ne suis pas allé vers elle, je ne suis pas cause de son froissement. C'est elle-même qui s'est froissée. Ensuite m'apercevant de la chose et voyant que cette personne cevant de la cinose et voyant que cette personne est susceptible, prompte à s'offenser, à se piquer, à se fâcher, qu'elle est ombrageuse, soupçonneuse, défante, je décide, non pas seulement de ne pas aller vers elle, mais de positivement l'éviter, et même de refuser d'avoir des rapports avec elle. Il y a ici

personne, et le fait initial de ne lui avoir pas donné la main, en arrivant, Cela éclaire le problème de la permission divine du premier péché de l'ange ou de l'homme. L'archange saint Michel ne serait pas meilleur que Lucifer, s'il n'avait pas été plus aimé et plus aidé par Dieu, qui est la source de tout bien. Cet archange pendant le temps de l'épreuve connaissait mieux encore que saint Paul le sens de la parole : « Qu'as-iu que lu ne l'aies reçu. » C'est Dieu qui a fait vers lui le premier pas et lui a pour ainsi dire tendu la main.

la différence entre non velle et nolle. Il y a une grande distance entre ce dernier refus, motivé par la susceptibilité et le mauvais caractère de cette

Dieu n'était pas tenu d'avoir la même bonté gratuite, la même condescendance pour Lucifer. Il n'était pas obligé d'avoir la même prévenance efficace.

Si Lucifer se froisse pour ainsi parler, Dieu n'est has cause de son froissement. Il l'a seulement permis, ou laissé arriver. Et ensuite la justice divine peut reluser la grâce, en punition de cette faute.

Pour tout cela, il suffit d'un instant, comme il suffit d'un instant, entre deux hommes qui s'abordent, pour que celui-ci s'offense et se fâche de ce que l'autre ne lui a pas tendu la main. L'échange instantané de deux regards suffit à séparer pour toujours un homme vulgaire d'un saint, qui n'est nullement responsable de cette séparation.

Des exemples de ce genre ne sont pas rares dans la vie des saints ; ils éclairent le problème qui nous occupe. Dieu n'est nullement responsable de ce que Lucifer se soit séparé de Lui.

Autre exemple, moins éloigné : vous invitez plusieurs personnes; l'une d'elles, croyant que la première place lui est due, la prend, avant que vous ne la lui offriez, et alors que vous la réserviez à une autre. Vous pouvez la prier de céder cette première place, comme il est dit dans une parabole évangélique. Lucifer était invité, il a voulu de luimême prendre la première place ; il s'est égaré par un orgueil et une présomption, dont Dieu n'est nullement cause.

Ici la moindre erreur, la moindre confusion entre am mondre erreur, la moindre contusson entre la permission divine du premier péché et la sous-traction divine de la grâce efficace, entre le non-bien et le mal de la périne entraînerait les erreurs fonormes de Calvin, Parsus error in principo, magnus est in fine. C'est ce dennier principe qui explique que errise sommets de la vérité paraissent à plusieurs assez proches de très graves erreurs. Cela provient de ce qu'on n'est pas attentif à la formule exacte de ces qu'on n'est pas attentif à la formule exacte de ces

vérités supérieures. La moindre déviation à cette hauteur entraînerait une chute désastreuse, comme le moindre faux pas au sommet d'une montagne

310

sur les bords d'un précipice.
On s'explique aussi pourquoi les objections faites contre ces vérités supérieures paraissent souvent plus claires que la juste réponse qui leur est donnés. C'est que l'objection provient de notre manière inférieure, superficielle, quasi mécanique de concevoir, en dépendance des choses sensibles, tandis que la réponse se prend de ce qu'il y a de plus étevé dans le mystère ineffable contre lequel on formule l'objection. Cellect is esaisit d'emblée, tandis qu'il faut assez longtemps réfléchir à la réponse pour la bien entendre.

Mesure et hardiesse de saint Thomas en ces questions.

Au milieu de toutes ces difficultés, on peut dire que saint Thomas a procédé avec une mesure et

r. C'est ce qu'on peut remarquer à propos de cette objection : Si l'affirmation est cause de l'affirmation, la négation est cause de la négation ; par exemple ; le lever du soleil est cause

du jour, le coucher du soleil est cause de la muit.

Or la collation de la grâce efficace est cause de l'acte salutaire.

taire.

Donc la non-collation de la grâce efficace est cause de l'omission de l'acte salutaire; en d'autres termes. Dieu est cause d'un

péché d'omission.

On répond d'abord indirectement que ce serait là de la part de Dieu une négligence divine, et qu'une négligence divine est chose contradirecte.

chose contradictoire.

De plus on répond plus directement : La majeure de l'objection
De plus on répond plus directement : La majeure de l'objection
est vrais, 3'la 'agit d'une seule cause physique, comme le lever
du soleil ; mais elle n'est pas vraie, 3'll s'agit de deux caussi,
dont l'une est indéfectible et l'autre à la fois libre, défetible

et déficiente. Dans ce dernier cas, le péché d'omission provient seulement de la cause défectible. La permission divine n'en est pas cause, celle est seulement une condition, sans laquelle le péché ne se produirait iamaie. une sécurité qui n'a d'égale que sa hardiesse et l'élévation de sa contemplation. Ou'on relise ce qu'a écrit le Docteur angélique

sur la prédestination 1 (nous venons de le résumer). gu'on note en particulier la rigueur des deux principes qui s'équilibrent l'un l'autre (celui du salut possible à tous et celui de prédilection) en remarquant le sommet mystérieux vers lequel ils convergent, et l'on verra qu'on peut dire du Docteur angélique ce qui a été dit d'un grand contemplatif des Pays-Bas : « Il est aérien comme un chant et rigoureux comme une étoile (comme le cours des astres). La liberté de ses monvements et leur fidélité sont fondues dans une seule splendeur. Si l'une diminuait. l'autre serait attaquée. La hardiesse et la sécurité l'emportent sur leurs ailes tranquilles et triomphantes. La hardiesse ne l'entraîne pas, la sécurité ne le captive pas: toutes deux font les mêmes mouvements, partent du même point, vont au même but. Les puissances qui semblent divisées en bas font la paix sur les hauteurs.

» Le grand contemplatif est aveugle par exche de lumière; l'immensité ferme ses lèvres parce qu'elle répugne aux explications. Les choess ordinaires peuvent se dire, les choess extraordinaires peuvent que se balbutier. Ces balbutiements semblent pressés de mourir dans l'ombre et dans le silence où ils ont été concus;

Il n'est pas inutile pour terminer de dire comment Il n'est pas inutile pour terminer de dire comment le sens du mystère dont nous venons de parler s'est altéré dans l'antiquité paienne. Il reste dans cette altération même quelque chose de profond.

I. Is, q. 23, a. 5, c. et ad 3<sup>um</sup>.
 E. Hello, Introduction à la traduction française des Œuvres choistes de Rusbrock l'admirable.

# Le sphinx et le mot de l'énigme.

Le penseur que nous venons de citer a écrit à propos des secrets que le monde païen a altérés en les transmettant :

 » Parmi les secrets que l'antiquité trahit, de Maistre aurait pu compter le sphinx.
 » Le sphinx est un monstre qui propose l'énigme

de la Distinde : il faut deviner l'énigme ou être dévoré par le monstre. Quoi de plus absurde? Mais quoi de plus profond si les hommes savaient lire! »Deviner! Ce mot est dans la langue humain un mot bien singulier. Car la chose qu'il exprime ne semble pas être à la disposition de l'homme! Et cependant elle est pour l'homme d'une importance qui fait frémir. Pour accomplir cette chose, il n'y a pas de procédé connu, et cependant nul ne peut dire à quel regret s'expose celui qui ne l'accomplit pas.

» La vie mêle ensemble les personnes et les choses: le bien, le mal, le médiocre, le très bien, le très mal, le sublime, le hideux; tout cela se coudoie dans les ruses (et semble se rencontrer par hasard)... On vit sur des apparences. Une multitude de voiles (la timidité, la dissimulation, l'ignorance) cache les réalités. Les hommes ne disent pas leurs secrets; ils gardent leur uniforme.

» L'homme qui verrait de sa fenêtre une rue très populeuse serait épouvanté, s'il réfléchissait aux réalités magnifiques ou affreuses qui passent devant

Certains secours efficaces de Dieu ne semblent pas être davantage à notre disposition.

lui sans dire leur nom, déguisées, couvertes, dissimulées profondément... Mais son épouvante augmenterait, si ce spectateur intelligent d'une foule qui ne parle pas se disait: ma vie dépend peut-être d'un des hommes qui passent ici, sous mes yeux... Mais s'il est là, à quel signe le reconnaître?

» Tout avertit l'homme qu'il peut avoir besoin de deviner, et il n'y a pas de règle pour bien deviner. De là le sphinx.

» Le spectacle des choses qu'il faut deviner et qu'on ne devine pas a conduit l'antiquité sur le bord d'un ablime, et l'abime a attiré sa proie. Cet abime, c'est la Jatalité. Au bord de la fatalité, penché sur le gouffre, se tient le sphinx, dans une attitude mystérieuse et terrible.

» Si la fatalité était vraie, toutes les questions seraient insolubles et l'unique réponse qui leur conviendrait à toutes serait le désespoir.

» Mais, en général, les questions qui semblent appeler une réponse désespérante sont des questions mal posées, et les réponses désespérantes sont souvent aussi superficielles qu'elles semblent projondes<sup>1</sup>.

» Il y a à toute heure en ce monde une inconnue à dégager, un X, un grand X qui défie les ressources de l'algèbre.

Le sphinx antique voulait qu'il n'y eût pas de

réponse.

Il y a une réponse, et nous pouvons tuer le sphinx

Ceci pourrait être dit de bien des théories proposées par l'idéalisme moderne, celui d'un Fichte, par exemple, lorsqu'il déduit les conséquences du kantisme.

Comme faire pour deviner?

Un pauvre approche et demande l'hospitalité! Si c'était l'ange du Seigneur!

Mais aussi si c'était un assassin!

Comment donc faire pour deviner? Faut-il un effort de pensée, un acte étonnant d'intelligence?

Non voici le secret.

Deviner, c'est aimer. (Celui qui aime, qui a la plus haute des vertus, la charité, l'amour de Dieu et du prochain, celui-là a aussi les sept dons du Saint-Esprit, ceux de sagesse, d'intelligence, de science, de conseil, qui, malgré l'obscurité de la foi, lui font pénétrer et goûter ce qu'il doit saisir dans le mystère des choses et dans celui de Dieu)1,

» L'intelligence, livrée à elle seule, s'embarque dans un océan de pensées. Le problème de la vie se dresse devant elle, et si l'aiguille aimantée a perdu la science du nord, si la boussole est affolée, l'intelligence peut très facilement parvenir, en pratique, au doute ; en théorie, à la fatalité.

» Le sphinx antique, c'est l'intelligence impuissante aboutissant au désespoir et se précipitant dans la mort.

» L'amour sait mieux son chemin. Il arrive, en pratique, à la lumière ; en théorie, à la justice.

» Cette récompense décernée à qui devine, refusée à qui ne devine pas..., contient une suprême justice, une justice supérieure à la justice qui dit ses règles. (C'est le secret altéré par le mythe du sphinx).

C'est nous qui ajoutons cette parenthèse, conformément à la doctrine exposée par saint Thomas, I\* II\*, q. 68, a. 5.
 Les sept dons sont connexes avec la charité, qui nous unit au Saint-Esprit.

, Celui qui devine est récompensé, parce que celui qui devine est celui qui aime. — Celui qui ne devine pas n'est pas récompensé, parce que celui qui ne devine pas est celui qui n'aime pas.

» Celui qui aime la grandeur et qui aime l'abandonné, reconnaîtra la grandeur, si la grandeur est bl.». Tel le bon Samaritain à l'égard des grands éprouvés, parfois calomniés par ceux qui devraient les secourir. (Nous ne nous excusons pas de la lon-

gueur de cette citation).

Cette page d'Hello rappelle certaines réflexions de de Maistre ; elle montre qu'il avait à un haut degré le sens du mystère.

## La réponse du Seigneur.

Cette parole: « Celui qui devine est celui qui aime », fait penser à ce que dit l'auteur de l'Imitation, 1.1, c. 25, à propos du mystére de la Prédestination, dont nous venons de parler, lossqu'il conseille à celui qui se trouble à ce sujet, de faire comme s'il était prédestiné, d'aimer Dieu et le prochain; ainsi l'aime recouvre la paix, et trouve pardiquement le mot de l'énigme: « Si vous saviez que vous devez sepferer, que voudriez-vous faire l'aites maintenant ce que vous fevres d'onvoirez-vous faire l'aites maintenant ce que vous fevres alors, et vous jouires de la paix. » Calvine et l'auteure au contain de la paix. »

Calvin et Jansénius, au contraire, sont tombés dans l'abîme de la fatalité, sur le bord duquel se tenait le sphinx. Ils n'ont pas trouvé le mot de

C'est une des plus hautes applications du principe souvent cité par saint Thomas (la IIw. q. ş8, a. ş) : Qualis unusquisque 44, fails finis videtur 4). Celin qui est magnanime reconsattra la magnanimité sous lec calomnies et les pres épreuves.

316

miséricorde

l'énigme, parce qu'ils ont voulu faire une théologie sans amour. Calvin surtout a faussé le sens du principé de prédilection; il a rendu ce principe inconciliable avec cet autre : Dieu ne commande jumais l'impossible. Il a complètement défiguré l'amour de Dieu en disant que Dieu décide d'infliger la peine (de la soustraction de la grâce) avant la prévision de la faute. Ce n'est plus alors de la justice, mais une cruauté inconciliable avec la

Combien différente est la contemplation de or mystère dans le livre de l'Unitation, I III, c. 58 (or la théologie, sous peine de succomber, doit s'achtever ci en contemplation): « Jéaus-Christ: Mon fils, gardez-vous de disputer sur des sujets trop hauts, et sur les jugements cachés de Dien: pourquo! Tes est abandonné, tandis qu'un autre reçoit des grâces si abondantes... Tout cela est au-dessus de l'esprit de l'homme. Quand donc l'ennemi vous suggère de semblables pensées, ou que les hommes vous pressent de questions curieuses, répondez par ces paroles du prophète: Vons étes juste, Seigneur, d' vos jugements sout toujours droits. (Ps. 118, 32).

"Ne disputer pas non plus des mérites des saints, moi s'est moi qui leur ai donné la grâce, moi qui leur ai distribué la gloire... Je les ai connus et aimés avant tous les siècles (ego praescivi dilectos ante sacculà et è le sai choisis au milieu du monde, et ce ne sont pas cux qui mont choisi les premiers. Je les ai appelés par ma grâce; je les ai attirés par ma miséricorde, et conduits à travers des tentations diverses. J'ai répandu en eux d'ineffables consolations, je leur ai donné de persévérer, et j'eis couronné leur patience.

317

3 Je connais le premier et le dernier, et je les embrasse tous dans mon amour immense. C'est moi qu'on doit louer dans tous mes saints: moi qu'on doit bénir au-dessus de tout et honorer en chacun de ceux que j'ai ainsi glorieusement magnifiés et

ils sont tous unis par le même amour. Et ce qui set plus parfait encore, ils m'aiment plus qu'ils ne s'aiment, plus que tous leurs mérites. Ravis au-dessus d'eux-mêmes, au-dessus de leur propre amour, l'es se perdent dans le mien. Remplis de la vérité éternelle, ils brûlent d'une charité qui ne peut s'éteindre... Humbles, réjouissez-vous; pauvres, tressaille d'allé-

gresse, parce que le royaume de Dieu est à vous.

prédestinés, sans aucuns mérites précédents de leur part... Tous ne sont qu'un par le lien de la charité.

#### CHAPITRE VII

#### L'ESPRIT PUR CRÉÉ ET SES LIMITES

On ne peut se faire une idée complète de ce qu'a été le sens du mystère chez un théologien comme saint Thomas, sans rappeler l'idée qu'il s'est faite de l'esprit pur créé, de sa nature, de sa comaissance, de sa volonté et de la vie de la grâce en lui. C'est ce que le saint Docteur expose dans son traité des anges. Il importe de le noter, car il y a une part importante d'obscurité qui existe pour nous et non pas pour l'ange, du fait que notre intelligence est la dernière des intelligences créées.

Pour donner un bref aperçu de cette partie de la doctrine de saint Thomas du point de vue où nous nous plaçons ici, le mieux, semble-t-il, est de faire parier l'Ange lui-même sur ce qui constitue sa vie naturelle et sa vie surnaturelle, en particulier sur l'objet de sa connaissance naturelle et sur ce qui la dépasse.

\*\*\*

Notre existence vous est certifiée, dit l'Ange, par l'Écriture en une foule d'endroits de l'Ancien et du Nouveau Testament, en particulier à propos de la naissance du Sauveur, de son agonie, de sa résurection et de son ascension. Sans nous la hiérarchie des êtres créés serait tronquée et trop abrupte.

Le probhète Daniel l'dit que, transporté en esprit parmi nous, il a vu que nous sommes « dix mille fois cent mille, en présence de Dieu »; il veut dire que nous sommes innombrables comme les étoiles du ciel. Comptez, si vous pouvez, les étoiles, pensez à celles qui sont comme perdues dans les nébuleuss, et croyez que vous n'avez pas attémit le nombre des anges. Il ne coûte rien au Très-Haut de multiplier les choses les plus excellentes et les plus belies, comme le soleil multiplie ses rayons, et l'oiseau les pius belles notes de son chant. Si ferusalem, Athènes et Rome contiennent une profusion de splendeurs, d'ombien plus forte raison le sommet de la création où Dieu règne « dans la splendeur des saints ». (Ps. 190, 3.)

Parmi ese esprits purs si nombreux, la plus haute des hiérarchies est celle des grands anges contemplatifs qui restent toujours en présence de Dieu, au plus haut degré de la vie unitive. Vienneut ensuite ceux qui sont les ministres du Très-Haut dans le gouvernement général du monde, et enfin cux qui exècutent simplement les ordres de Dieu, comme le sont les invisibles gardiens des hommes, des communautés, des nations.

des communautés, des nations<sup>1</sup>. Nous avons tous été créés librement par Dieu, Nous avons tous été créés librement aonné, en chempe de la l'avoile, et il nous a donné, en même temps que notre nature sprituelle et immorelle, la grâce divine qui, comme uns gros naturelle, nous fait participer à sa tipi l'oblésance autrelle, nous fait participer à sa tipi l'oblésance devions cheminer un instant dans la foi. Polis de et l'amour. Ceux d'entre nous qui ont été fidèles, et l'amour. Ceux d'entre nous qui ont été fidèles et l'amour. Ceux d'entre nous qui ont été fidèles d'entre l'amour. Ceux d'entre nous qui ont été fidèles d'entre l'amour. Ceux d'entre nous qui ont été fidèles et l'amour. Ceux d'entre nous qui entre l'amour. Ceux d'entre nous qui ont été fidèles et l'amour d'entre l'amour d'entre l'amour d'entre l'amour d'entre l'amour

Daniel, VII, 10.
 Cf Saint Thomas, I, q. 108.
 Is. g. 62. a, 1, 2, 3.

sont passés de la foi infuse à la vision surnaturelle et immédiate de l'essence divine; ceux qui, par orgueil et désobéissance, ont été infidèles, se sont à iamais perdus1. La rédemption est pour eux impossible, car l'intelligence angélique, étant absolument intuitive et non pas discursive comme la vôtre, ne revient pas sur la décision qu'elle a prise, Cette décision est sainte ou perverse, mais une fois prise, elle reste toujours. A cause de la perfection de notre connaissance, notre choix libre participe à l'immutabilité de l'élection libre de Dien 2

### \_\*\_ La nature de l'esprit pur créé.

Notre nature est absolument spirituelle, il n'y a aucune matière en nous ; seulement notre nature, qui a recu l'existence, est réellement distincte de celle-ci3. Nul d'entre nous ne peut dire : « Je suis l'existence, la vérité et la vie ». Nul d'entre nous N'EST son existence. Dieu seul est « Celui qui Est »; et seul le Christ à pu dire : « Je suis la Vérité et la Vie u

Comme nul de nous n'est son existence, nul n'est son agir, car l'agir suit l'être, et le mode d'agir suit le mode d'être. Notre nature ou essence n'est qu'une capacité réelle de l'existence; elle est par suite réellement distincte de notre intelligence, qui

I. q. 62, a. 4, 5; q. 63, a. 4, 5, 6.
 I. q. 64, a. z. L'intuition angélique, qui dirige le choix de l'ange, porte, non pas successivement, mais simultanément sur tout ce qui touche la décision à prendre. C'est pourquoi celle-ci est irrévocable et ne saurait changer par une considération ultérieure. . Liberum arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositorum ante electionem, sed non post. »

<sup>3.</sup> I\*, q. 50, a. 2, ad 3 et q. 54, a. 1 et 2.

est une faculté, capacié réelle d'intellection, et de notre volonté, capacié réelle de vouloir. Nui de nous n'est donc l'Être même, la Pensée même, ni l'Amour même. En ce sens toutes les créatures sont feglement infimes devant Dieu; de chacune d'elles ur Très-Haut il y a une distance infinie, et l'une n'est supérieure à l'autre que in ratione finiti. Bien que notre nature soit réellement distincte

de son existence et par là infiniment distante de Dieu, elle a cette noblesse d'être purement spirituelle, et par suite absolument incorruptible ou immortelle. Il suit de là qu'il ne peut y avoir deux anges

Il suit de là qu'il ne peut y avoir deux anges de même espèce, car sæule la matière (capable de telle quantité, plutôt que de telle autre) peut multiplier une jornes spécifique on nature, de façoir à constituer plusieurs individus de même espèce. Deux gouttes d'eau, si parfaitement semblables soient-elles, sont deux, parce qu'elles sont constituées par deux portions distinctes de matière; de même deux jumeaux. L'esprit pur créé est pure forme substantielle, il ne saurait donc y avoir deux anges de même espèce, els seraient absolument indiscernables ou identiques; ainsi la blancheur serait nique, si elle n'était pas reque dans un sujet matétriel, si elle subsistait comme pure qualité. Les seprits purs créés sont tous spécifiquement distinciplus et mieux que les sept couleurs de l'arc-en-ciel.

L'objet de la connaissance naturelle de l'esprit pur.

Quel est l'objet propre de notre intelligence?

I<sup>a</sup>, q. 54, a. 3.
 I<sup>a</sup>, q. 50, a. 4.

Le sens du mystere

L'objet de toute intelligence est l'être intelligible. L'objet propre de l'intelligence divine est l'intelligible divin, l'essence divine.

L'objet propre de l'intelligence angélique est notre propre essence, où naturellement, comme dans un miroir, nous connaissons Dieu. L'objet propre de votre intelligence humaine est la nature intelligible des choses sensibles !

C'est parce que l'intelligence humaine est la dernière et la plus faible des intelligences qu'elle a pour objet proportionné le dernier des intelligibles, l'être intelligible des choses sensibles, comme l'œil tris faible de l'oiseau de nuit ne voit qu'au crépuscule ou avant le lever du jour. Et c'est pourquoi votre intelligence a besoin des sens, pour connaître son objet à elle dans l'ombre du sensible. Votre contaissance naturelle, si parfaite qu'elle devienne, reste crénouculaire.

Tandis que vos idées sont abstraites des choses sensibles, où comme dans un miroir, votre intel·ligence connaît les choses spirituelles, nos idées à nous ne sont nullement le fruit de l'abstraction, mais elles sont une participation des idées divines, des idées adivines selon lesquelles Dien est cause des choses. De ces idées divines, exemplaires éternels, dérivent et les choses extramentales et nos idées qui nous représentent ces choses. Et comme les des indees divines représentent nos seulement les caractères universels des choses, mais ce qu'il y a en elles de singulier et de concret, ainsi nos idées angéliques sont des universels concrets, qui représentent, non seulement les natures, mais les indivi-

<sup>1.</sup> I\*, q. 12, a. 4. 2. I\*, q. 76, a. 5.

dus, non seulement le lys mais les lys, non seulement l'homme mais les hommes dans leur singularité même.

Chacune de nos idées des choses inférieures à nous est ainsi comme un panorama intelligible, qui nous représente d'immenses régions qui correspondent à plusieurs sciences humaines.

Il suit de là que notre connaissance n'est point

discursive; elle est très supérieure au raisonnement, car nous voyons intuitivement les singuliers dans l'universel et les conclusions dans les principes.

De même, pour juger, nous n'avons pas besoin de composer ou unit les idées ou de les séparer comme vous? Notre intuition intellectuelle nous permet d'atteindre immédiatement, avec une nature, ses propriétés, avec la nature de l'homme ses propriétés, et nous voyons aussi l'existence contingente de tel ou tel homme en tant qu'elle dérive des idées divines selon le vouloir. Ibre de Dieu.

Pourquoi n'avons-nous pas besoin de raisonner comme vous ? A cause de la vigueur de notre intel·ligence qui nous fait atteindre d'emblée le spirituel le sensituel créé et d'en haut dans le spirituel le sensituel; tandis que votre intelligence à raison de sa faibles; tandis que votre intelligence à raison de sa faibles, et dans ce miroir inférieur les choses plus hautes.

Il suit encore de là que nous ne pouvons nous tromper sur ce qui convient et sur ce qui ne convient pas à la nature même des choses; notre connaissance naturelle atteint ainsi tous les rouages de l'univers, qui sont en rapport les uns avec les autres. Ce qu'elle

ne saurait atteindre ce sont les mystères de grâce, les futurs contingents et les secrets des cœurs. Je dirai tout à l'heure pourquoi.

Enfin les anges supérieurs, à cause de la vigueur même de leur intelligence, connaissent par têta peu d'idéa d'immenses régions du monde intelligible, que les anges inférieurs n'atteignent que par des idées plus nombreuses et des pensées multiples et successives. La succession de ces pensées a pour mesure, non pas le temps continu, mesure du mouvement du soleil, mais le temps discret, dont un instant représente une pensée, et l'instant suivant la pensée suivante. Un instant de notre temps angélique peut ainsi correspondre à dix ans, cinquante ans de votre temps et plus, suivant que nous nous arrêtons plus ou moins à telle pensée.

Mais note temps, si supérieur soit-il au vôtre, est infiniment distant de l'unique instant de l'unique de l'unique par laquelle nous voyons sumaturellement Dieu immédiatement, comme il se voit, et l'aimons comme il s'aime. Là, au sommet de notre intelligence et de celle de tous les saints, il n'y a plus aucune mutabilité, ni succession.

.\*.

Les limites de la connaissance naturelle de l'esprit pur.

Naturellement nous connaissons Dieu comme cause propre et unique de notre être, et chacun selon une virtualité active spéciale de l'Être divin. Mais ceci reste abstrait, car il n'y a pas d'intuition de Dieu

sans la grâce.

Ce qui, en Dieu, dépasse absolument notre connaissance naturelle, c'est sa Déité ou sa vie intime. Nous connaissons naturellement beaucoup mieux que l'homme que Dieu est l'Être même, la Sagesse même, l'Amour même, la Miséricorde, la Justice. et la Souveraine Liberté. Mais comment toutes ces perfections absolues et infinies s'identifient sans se détruire dans l'éminence de la Déité, dans la vie intime du Très-Haut, cela notre connaissance naturelle ne saurait le saisir, car elle n'atteint Dieu que dans le miroir de notre nature à nous, dans un effet fort inadéquat, où il y a bien une participation de l'être, de l'intelligence, de la volonté, mais non pas une participation de la Déité. Cette noblesse supérieure nous ne l'avons reçue que par la grâce, réellement et essentiellement distincte de notre nature

Comme notre connaissance naturelle ne saurait atteindre la vie intime de Dieu, elle ne saurait atteindre non plus la grâce sanctifiante, qui est d'un autre ordre tout surnaturel, et d'une surnaturel très supérieure à celle du miracle naturellement connaissable. Les mystères de grâce dépassent abundument la connaissance naturelle des anges même les plus élevés .

Nous ne pouvons naturellement connaître avec une certitude absolue si tel homme est en état de grâce, ni à quel degré la charité est en lui, tandis que les démons eux-mêmes connaissent parfaitement

les miracles qui confirment la foi.

Nous avons aussi d'autres limites : nous ne saurions connaître, si Dieu ne veut nous les mani-

fester, ses décrets libres relatifs à l'avenir, même par rapport aux futurs contingents de l'ordre naturel : quand sera par exemple la fin du monde physique et celle des lois qui le régissent actuellement.

Bien plus, il y a des choses déjà existantes qui nous échappent, ce sont les secrets des caurs. Nous voyons très clairement en vous le corps, l'âme, est acquités supérieures et inférieures, le degré de science et des vertus acquises qui sont en tel et tel homme, es actes extrémens, l'agitation de sa sensibilité; mais ce qui nous échappe, c'est ce qui est en vous l'act libre de la volonté, tant que colli-ci reste absolument immanent et n'est pas manifesté au dehors par une parole ou par un geste. Ce secret du cœur n'est en effet nécessairement lié à aucun rouage du monde, à aucune des pièces de l'univers qui nous sont parfaitement connues. Votre volonté elle-même n'a qu'un rapport contingent avec cet acte intérieur, qu'elle peut — restant la même — révoquer ou ransformant.

Cela n'est connu que de Dieu seul et de chacun de vous, car Dieu seul produit en vous et avec vous cet acté libre et son modé libre. Lui seul peut le produire avec vous-mêmes, comme lui seul a pu vous donner une volonté ordonnée au bien universel. L'ordre des agents correspond à l'ordre des fins; seule la Cause la plus universelle peut mouvoir du decians une volonté libre ordonnée au bien universel et par suite au Bien supréme. Tant que vous ne voulez pas nous les manifester, ces actes libres purement intérieurs sont le secret de Dieu et le vôtre; c'est une des grandeurs de la vie cachée et du mystére qui se trouve en elle.

<sup>1.</sup> Ia, q. 57, a. 4. (Commentaire de Jean de Saint-Thomas).

Quant à nous-mêmes, nous nous connaissons immédiatement; notre faculté intellectuelle dérive de notre essence éblouissante à la fois comme de son sujet et de son objet. Notre immatérialité absolue dit que nous sommes pour nous immédiatement intelligibles en acte. Nous avons cependant besoin de nous exprimer à nous-mêmes en un verbe intérieur, mode accidentel de notre pensée, qui est elle-même un accident de notre substance spirituelle. Dieu seul est l'Éthe même de soi toujours comu et non pas seulement connaissable. Il est la Pensée méme éternellement subsistante: ! !psum intelliger subsistens; un pur éclair intellectuel éternellement

Le monde des corps, nous le voyons tel qu'il se détoule dans le temps, tel qu'il dérive des idées adries de Dieu. Ainsi l'horfoge en vertu d'une harmonie préétablie marche du même pas que les astres. Notre idée des êtres sensibles reste immobile dans les types spécifiques qu'elle exprime, bien qu'elle ne représente que successivement les individus au fur et à mesure qu'ils apparaissent dans le temps. Le passé reste gravé en nous dans ces déterminions enregistrées, à moins que nous n'ayons pas donné d'attention à tel ou tel fait qui ne laisse pas de traces. Quant à l'avenir, nous pouvons le conjecturer par l'examen des causes secondes; mas Dieu seul le voir l'aux ses décrets, car les causes secondes en contiennent ans set deres, d'aux ses devens et men dans pas tout. Il y a dans les libertés créés et même dans la matière une indéfermination, qui ne nous permet pas de prévoir à coup sur. Nous devons attendre pas de prévoir à coup sur. Nous devons attendre pas de prévoir à coup sur. Nous devons attendre pas de prévoir à coup sur. Nous devons attendre pas de prévoir à coup sur. Nous devons attendre pas de prévoir à coup sur. Nous devons attendre pas de prévoir à coup sur. Nous devons attendre pas de prévoir à coup sur. Nous devons attendre pas de prévoir à coup sur. Nous devons attendre pas de prévoir à coup sur. Nous devons attendre pas de prévoir à coup sur. Nous devons attendre pas de prévoir à coup sur. Nous devons attendre pas de l'instant de l'appartition du fait contingent et de

la certitude. Pour nous aussi, il y a la double obscurité, celle d'en bas, à cause de l'indétermination de la matière, et celle d'en haut, car, si, par grâce, nous voyons immédiatement l'essence divine. nous n'en avons pourtant pas une vue compréhensive ; nous ne connaissons pas Dieu autant qu'il est connaissable ; nous n'atteignons pas la multitude infinie des possibles, et nous ignorons ce qui, dans l'avenir, dépend de décrets libres de Dieu qui ne nous sont pas encore manifestés. Mais nous savons que Dieu est l'auteur de tout bien, et que nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par lui. C'est le fondement de l'humilité. Nous savons aussi que nul mal n'arrive que Dieu ne l'ait permis pour un bien supérieur, mais quel est précisément ce bien supérieur nous ne saurions toujours le dire.

Notre volonté suit notre intelligence. Nous aimons Dieu vu face à face d'un amour entièrement spontané, mais non pas libre, d'un amour supérieur à la liberté, car nous sommes invinciblement ravis par la vue de la bonté infinie. Le péché n'est plus possible pour nous. Notre béatitude est de voir Dieu, de l'aimer, et c'est une joie toujours nouvelle pour nous de le faire connaître et de le faire aimer.

.\*.

Ainsi peut parler l'Ange sur sa vie d'esprit pur et sur ses limites

Ce bref aperçu de la vie de l'esprit pur créé nous montre ce qui reste mystérieux pour nous, sans l'être pour l'ange. Il y a pour nous une part notable d'obscurité qui vient de ce que notre intelligence est la dernière des intelligences créées, à laquelle correspond comme objet propre le dernier des indeligibles, l'être intelligible des chooses ensibles! C'est dans ce miroir fort inférieur que nous connaissons d'en bas les choeses spirituelles, c'est pourquoi nous les définissons négativement comme immatérielles (pour parler de l'esprit pur, nous sommes encore obligés de parler de matière, au moins de la nier). Nous les définissons aussi réalisement au sensible, en parlant d'un esprit élevé, étendu, pénéral, subtil, lumineux, par allusion aux dimensions de l'espace où à certaines propriétés des corps.

L'esprit pur créé connaît au contraire les réalités spirituelles immédiatement et, en elles, d'en haut, les êtres sensibles, qu'il doit concevoir comme non spirituels, taudis que nous concevons l'esprit comme non matériel.

Nous voyons par là que la part du mystère ou de l'obscur est plus grande pour nous que pour l'esprit pur créé. Mais cependant lui a certainement plus que nous le sens du mystère; car ce sensest le propre des intelligences supérieures, qui an fur et à mesure qu'élles s'élevent voient mieux la transcudance de la vie intime de Dieu et la souverainet de sa liberté. L'ange mieux que nous sait que per a connaissance naturelle aucune intelligence créée ou créable ne peut démontrer la possibile (on mortpognance intrinsèque) des mystères de la Trinté, de l'Incarnation, de la vie éternelle ou de notre del'artion à la vie de la grâce (Possibilitàs horum mysteriorum nec probatur, nec improbatur, sed sua-dur.)

## 330 L'ESPRIT PUR CRÉÉ ET SES LIMITES

L'ange voit mieux que nous que si l'on démontrait la non-répugnance de la Trinité, on démontrerait du même coup son existence, puisque la Trinité est non pas contiperate, mais nécessaire.

L'ange voit mieux que nous que l'argument de convenance pris du désir naturel de voir Dieu ne démontre pas rigoureusement la possibilité de a mysière ESSENTIBLEMENT SUNNATUREL (et non pas seulement contingent comme un simple futur libre d'ordre naturel) qu'est la vie éternélle. L'ange voit mieux que nous qu'un tel argument de convenance est d'une admirable profondeur; qu'on peut toujours l'approfondir; qu'il tend à la limite vers une évidence. Et mieux que nous l'ange voit que cette évidence, qui se trouve à la limite, n'est pas celle d'une démonstration, mais celle de la vision béatifique.

Les côtés du polygone inscrit dans la circonférence peuvent toujours être multipliés, jamais ils ne seront réduits à un point, jamais le polygone ne sera la circonférence. Jamais les raisons de convenances des mystères surnaturels ne seront des démonstrations. Ce sont de sublimes probabilités au-dessus de la sphère du démontrable; elles font de très loin pressentir, avec la contemplation infuse, qui reste dans l'ordre de la foi, ce que sera l'évidence toute surnaturelle de la vision de l'essence divine.

#### CHAPITRE VIII

#### LE CLAIR-OBSCUR SPIRITUEL

Après avoir parlé du sens du mystère dans l'ordre inteliectuel, il convient de le considere par rapport à la vie de l'âme. Il y a souvent dans la vie intérieure un clair-obscur spirituel, qui peut nous dérouter, lorsque nous ne parvenons pas à distinguer, comme il le faudrait, l'obscurité supérieure de certaines voies de la Providence et l'obscurité inférieure, qui vient soit du péché, soit de l'erreur, soit des troubles organiques, depuis les plus légers jusqu'aux plus graves, troubles, qu'il est souvent fort malaisé de bien connaître.

Rappelons d'abord que chacun de nos actes libres contient un mystère : s'il est bon et salutaire, celui de la premission divine du mal en vue d'un bien supérieur, qui souvent reste encore caché. Or il n'y a pas, dans la réalité concrète de la vie, un seul acte délibéré qui reste indifférent.

Comme à la ligne de partage des eaux toutes les gouttes d'eau vont à droite ou à gauche de cette ligne, ainsi, a-t-on dit, chacun de nos actes délibérés, du fait qu'il est posé ou qu'il n'est pas posé pour une fin bonne, va à droite ou à gauche de la ligne qui sépare le bien et le mal. Et qui peut mesurer qui sépare le bien et le mal. Et qui peut mesurer

Cf. Saint Thomas, I<sup>a</sup>, q. 18, a. 9.

précisément les conséquences de chacune des ses paroles et de chacun de ses actes? Il y a là quelque chose de fort mystérieux à côté d'une chose fort claire, car il est clair que tout acte délibéré, concrètment pris, est soit moralement bon, soit moralement mauvais, si non à raison de son objet (qui peut tre indifferent), du moins à raison de sa fin. Nous devons toujours agir pour une fin bonne, quoique nous fassions, même dans les divertisements que nous prenons, pour refaire nos forces et continuer ensuite notre travail. Si nous dévions de cette voie, nous commençons à nous égarer, et quelles en seront les conséquences?

A cette obscurité s'ajoute celle de certaines épreuves. On le voit déjà dans l'ordre naturel, où il n'est pas rare qu'une réelle supériorité intellectuelle ou morale s'accompagne de quelque grande infortune. On se rappelle l'exil et la pauvreté d'Aristide le juste, la mort de Socrate, la captivité de Vercingétorix étranglé par ordre de César, la disgrâce de Christophe Colomb, la surdité complète dont fut accablé le génie musical de Beethoven. L'infirmité vient parfois affliger l'homme en ce qui précisément faisait sa gloire. Il lui faut alors une vraie magnanimité, ou grandeur d'âme.

Mais le clair-obscur spirituel se remarque surtout dans la vie surnaturelle de l'âme et particulièremet dans la vie surnaturelle de l'âme et particulièremet en deux crises, souvent étudiées par les grands spirituels et qui s'appellent la purification passive des sens et celle de l'esprit. Nous en avons parfé assez longuement ailleurs \(^1\). Nous n'en dirons ici que ce qui touche le sujet qui nous occupe.

## .\*.

### Le clair-obscur de la nuit des sens

Une des grandes imperfections des commencants, dans la vie spirituelle, c'est la recherche inconsciente de soi dans le travail et la prière. C'est l'empressement naturel à se porter vers ce qui nous fait valoir, par exemple dans l'étude et l'activité extérieure, et c'est aussi, dans la vie intérieure, quelque sensualité spirituelle, un désir immodéré de consolations sensibles et de l'orgueil spirituel.

Alors, pour purifier l'âme. Dieu la prive de ces consolations et de cette facilité où elle s'attarde et dont elle abuse. L'âme ne trouve qu'aridité, sécheresse dans la prière, surtout à l'oraison. Rien de ce qui s'offre à la méditation dans les livres qu'elle aimait ne l'attire plus. Elle a l'impression d'être dans les ténèbres et le froid la pénètre, comme si le soleil qui éclaire et réchauffe l'esprit s'était retiré. L'âme peut mal supporter cette épreuve, tomber dans la paresse spirituelle, et rester une âme attiédie ou attardée qui s'extériorise pour oublier le vide

qu'elle trouve en elle. Si au contraire elle traverse bien cette crise de sécheresse prolongée, on voit qu'elle garde ordinairement le souvenir de Dieu, la crainte de ne pas le servir, et un vif désir de l'aimer. Puis un troisième signe apparaît en elle : avec la sécheresse et la crainte dene pas assez bien servir Dieu vient l'incapacité de médiler d'une façon raisonnée et une inclination à s'en tenir, à l'oraison, à un regard aimant vers Dieu, pour se nourrir spirituellement de Lui, de sa vérité et de sa bonté. D'où cela provient-il? Saint Jean de la Croix

l'explique : « D'où vient, se demande-t-il, l'incapacité

de méditer, comme on en avait l'habitude, en reconrant au sens de l'imagination? L'effort reste sans résultat. La raison en est que Dieu commence alors à se communiquer, non plus par le sens, comme avant, au moyen du raisonnement, qui évoquait et classait les connaissances, mais au moyen du pur esprit, qui ignore l'enchaînement discursif et où Dieu se communique en acte de simple contemplation 1, » L'aridité de la sensibilité et la difficulté de s'appli-

quer à la méditation discursive proviennent alors de ce que la grâce prend une forme nouvelle, purement spirituelle, sans retentissement sur la sensibilité, et supérieure au discours de la raison qui se sert de l'imagination.

L'âme croit au premier abord qu'on lui enlève la lumière et la consolation, qu'elle entre dans une nuit obscure ; en réalité elle reçoit ici une lumière infuse supérieure. « Cette purification passive des sens est commune, dit saint Jean de la Croix; elle se produit chez le grand nombre des commençants2 » lorsqu'ils sont vraiment généreux. C'est selon lui l'entrée dans la voie illuminative, car il ajoute ensuite : « Les progressants ou avancés se trouvent dans la voie illuminative, c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par contemplation infuse3, »

Dans ce passage obscur d'une lumière inférieure à une autre plus spirituelle, il v a souvent d'autres épreuves concomitantes : tentations contre les vertus de chasteté, de patience, qui ont leur siège dans la sensibilité, pour que l'âme s'aguerrisse par une généreuse résistance ; difficultés extérieures, contra-

t. Nuit obscure, 1, 1, chap. 9, 2, Ibid., 1, 1, chap. 8, 3. Ibid., 1. I. chap. 14.

dictions, traverses permises par Dieu pour que nous fassions le bien, non par empressement naturel en nous recherchant nous-mêmes, mais pour Lui en demandant constamment son secours 1. Cette crise. si on la traverse bien, est comme une seconde conversion, qui rappelle celle de Pierre pendant la nuit obscure de la Passion. On arrive ainsi à une lumière supérieure, à une vie spirituelle plus dégagée des sens, où l'on se nourrit vraiment des mystères du salut, de l'Incarnation rédemptrice, du sacrifice de la messe, de la communion, des mystères de l'habitation de la Sainte-Trinité en nous et de la vie éternelle. On commence à les connaître d'une manière moins dépendante des sens, moins livresque, on se familiarise saintement avec eux en voyant en eux le rayonnement surnaturel de l'infinie Bonté. Alors la conversation intime de l'homme avec lui-même tend bien à devenir la conversation avec Dieu.

\*

Alors Dieu se soumet profondément l'intelligence des progressants; il leur donne, s'ils sont fidèles, non plus précisément des consolations sensibles,

<sup>1.</sup> On trouve un oas tels frappart de ce clair obsers spiritude dans la vie de la frondattie des Réchegnostintes. Malte éléctet Crostaroa, récemment publiée par le P. Favre, C. S. R. (Librarie des Réchegnes et la clair de la considerate au de la considerate au des la considerate au de la considerate de la con

comme dans l'âge spirituel précédent, mais une plus grande abondance de lumière dans la prière et dans l'action, et de vifs désirs de sa gloire et du salut des âmes. Il y a alors une assez grande facilité à prier et à agir pour le bien du prochain.

Mais il n'est pas rare que l'âme se complaise, par un orgueil inconscient, en cette grande facilité; elle tend à oublier que c'est là un don de Dieu, et à en jouir avec un esprit propre, qui ne convient nullement à un adorateur en esprit et en vérité. Il y a ici une recherche inconsciente de soi-même, qui fait perdre la pureté d'intention, la droiture parfaite; on est trop sûr de soi, l'on se donne trop d'importance, on se préfère aux autres, on ne prend plus garde à sa propre fragilité; et pratiquement on ouble que Dieu seul est grand. C'est un signe que le fond de l'âme n'est pas encore purifié, loin de là. Saint Jean de la Croix a bien noté ces défauts des avancés, leur orgueil sprituel ou intellectuel,

qui parfois pourrait les faire dévier tout à fait.\(^1\)
D'où la nécessité, comme il le dit, « de la forte lessive de la purification de l'esprit » pour nettover

le fond même des facultés supérieures.



Il y a ici un nouveau clair-obscur spirituel des plus saisissants, pendant une période de crise, qui, si elle est bien supportée, devient une transformation de l'âme pour l'introduire dans la voie unitive des parfaits

L'âme alors semble entrer dans une nuit plus

1. Nuit obscure, l. II. chap. 2

obecure; elle paraît dépouillée, non plus seulement des consolations sensibles, mais de ses limitères sui les mystères du salut, de ses ardents désirs, de la faiillé à prier et à agir où elle se complaisait par un secret orgueil, en se préférant aux autres. Cest le temps d'une grande artiélé, non seulement sensible, mais spiritulles, pendant l'oraison. Et il n'est pas rare que surgissent alors de fortes tentations, non plus précisément contre la chastée de l'anne, contre la foi, l'espérance, la charité envers Due, qui semble cruel d'éprouver ainsi les âmes en un pareil en prochain, et même la charité envers Dieu, qui semble cruel d'éprouver ainsi les âmes en un pareil cruest. Il faut alors croire à sa charité pour nous.

Dieu, qui ne commande jamais l'impossible, dome alors de grandes grâces si l'âme de son oôté ne résiste pas et se laisse conduire. Au milieu de ces difficultés intérieures, qui s'augmentent souvent de détractions et d'entraves au déhors, l'âme généreuse fait des actes souvent héroiques de foi, de confiance et d'amour de Dieu. Sous la lumière des dons du Saint-Esprit, apparaissent alors en un puissant reilei, maigre l'obscurité de la nuit, à Vétilé première réédietriee, motif de la foi infuse, la Miséricorde auxiliatries, motif de les fois finées, la Miséricorde auxiliatries, motif de les charités. Ce sont dans la nuit de l'esprit, comme trois étoiles de première grandeur, qui permettent d'avancer, pendant que de plus en plus le Jond de l'âme se purifie.

Le serviteur de Dieu croyait entrer dans une nuit profonde, où il était dépouillé de toutes ses lumières; en réalité cette impression provenait d'une lumière spirituelle plus élevée et plus intense, qui éclaire l'âme jusqu'à l'éblouissement sur son indigence, sa pauvreté et sur l'infinie grandeur de Dieu. Le saint curé d'Ars voit alors si nettement tout l'Idéal du sacerdoce, qu'il s'en croit fort foligné; il découvre de plus en plus les besoins immenses des âmes innombrables qui s'adressent à lui, et il se demande comment il y répond. Il se prosterne alors devant le tabernacle, comme un petit chien aux pieds de son maître.

Il y a iei une transformation profonde de l'âme, qui rappelle ce que fut la Pentecète pour les Apòtres. « L'âme reçoit une façon nouvelle de considérer les choses; la lumière et la grâce du Saint-Esprit des iben différentes des perceptions des sens... et de la façon commune de comprendre... L'âme se figure alors marcher hors de soi. l'

Elle est ainsi introduite dans la voie unitive parralte, où elle connati Dieu, présent en elle, d'une Jaçon quasi expérimentale et presque continuelle. Au lieu de se rechercher inconsciemment elle-même, et de ramene tout à soi, elle ramène tout à Dieu. Elle le contemple non plus seulement dans le miroir des choses sensibles, ou dans celui des mystères de la vie du Christ, mais en lui-même. Dans la pénombre de la foi elle contemple la bont d'aivne, d'oi procède tout bien, un peu comme nous voyons la lumière diffuse qui céclaire d'en haut toutes choses. Cette contemplation très supérieure au raisonnement, fait penser au mouvement circulaire, ou au vol de l'aigle qui aime à décrite plusieurs fois le même cercle au

plus haut des airs 2.

Le serviteur de Dieu devient alors vraiment « un adorateur en esprit et en vérité », il a la paix, la

SAINT JEAN DE LA CROIX, Nuit obscure, I. H. chap. 9.
 CI. SAINT THOMAS, II<sup>a</sup> Haa, q. 180, a. 6.

tranquillité de l'ordre, il peut la donner aux autres, et il lui arrive ainsi de pacifier les âmes les plus tourmentées. C'est le fruit des croix de l'esprit, au sortir de la nuit obscure, dans cette lumière supérieure, où l'âme pressent de plus en plus ce qu'est la vie intime de Dieu, au-dessus de tous les concepts analogiques que nous pouvons nous faire de Lui, et qui le représentent fort imparfaitement. avons-nous dit, comme de petits carrés de mosaïque représentent une physionomie humaine. Alors l'âme pressent expérimentalement que, dans cette vie intime de Dieu, s'identifient, sans se détruire, la Sagesse et l'Amour, et aussi l'infinie Justice, l'infinie Miséricorde et la Souveraine Liberté; alors s'éclaire d'une lumière nouvelle le mystère de la prédestination, et cette vérité que tout bien, naturel ou surnaturel, vient de Dieu,

Enfin sous un nouveau jour apparaît la Passion du Sauveur. L'âme y découver, a ôtôté de l'obscurifé du plus grand des crimes, du déicide inspiré par l'enfer, une splendeur incomparable, celle qui était définitivement le bon larron, le centurion, celle qui dut captiver la Vierge Marie, saint Jean et saintes femmes. Au-dessus de l'obscurité d'en bas, celle du péché et de la mort, apparaît alors de plus algrandeur du mystère de la Rédemption, qui contient toute l'histoire du monde. Le discours spirtulet, où l'âme soit enonce cheminer jusqu'au terme du voyage, s'exprime de misur meture you elle en octte parole du Sauveur qu'elle goûte et approlondit : qui séquitur une non ambilat in tenebris, sed habebit ilunes vitax. Celui qui me suit, ne marche pas dans les écnèbres ; mais il aura la lumière de vie. « (Jean, VIII, 12).

CHAP, I. - La sagesse métaphysique et les deux sagesses 

La sagesse métaphysique : Les degrés de la connaissance, p. 29. - L'image et l'idée, p. 32. - La science véritable et la connaissance empirique, p. 33. - Les caractères de la sagesse et leur raison d'être, p. 35. ---Que reçoit la sagesse des autres sciences et de l'expétience? p. 40. - La définition de la sagesse, p. 44. Les deux sagesses surnaturelles, p. 51. - La théologie.

son objet, sa lumière, sa racine dans la foi infuse, p. 51. - Confortation de la métaphysique par la révélation divine, p. 56. - Le don de sagesse et la connaissance quasi expérimentale de Dieu, p. 58. -Le don de sagesse confirme la théologie, p. 62. -Rôle de la volonté rectifiée en deux autres espèces de certitude : celle de la prudence (l'esprit de finesse et l'esprit géométrique) et celle de l'espérance, p. 63.

CHAP. II. - Le verbe être, son sens profond et sa portée. . La réflexion métaphysique sur les formes du langage, p. 73. - Les divers sens du verbe être par

rapport à la nature et à l'existence des choses, p. 80. -Ses divers sens par rapport aux catégories du réel, p. 87. - Ouelle identité est exprimée par le verbe être, p. 92. - L'être en acte et l'être en puissance, D. 96.

CHAP. III. - L'esprit philosophique et le sens du mystère. 100 L'ordre de la connaissance sensitive est inverse de l'ordre de la connaissance intellectuelle, p. 101. -

27

71

342

L'esprit philosophique et la connaissance vulgaire, p. 105. — Le mystère de la sensation p. 107. — Le mystère de la causalité, p. 114. — Le sens du mystère cher saint Thomas, p. 122. — Au-dessus de l'éclectisme, p. 129. — L'esprit de la philosophie chrétienne, p. 130.

# DEUNIÈME PARTIE

LE MYSTÈRE DES RAPPORTS

Un texte capital de saint Thomas, p. 157. — Réponse aux difficultés, p. 169.

de la grâce, p. 224.

CRAP, IV. — Deux formes três disférentes du surnaturel:
le miracle et la grâce. 234

D'où viert la confusion de plusieurs controverses
relatives au surnaturel? p. 234. — La division du
surnaturel, p. 242.

CHAP. V. - La surnaturalité de la foi. . . . . . . . . . 254 La théorie nominaliste du surnaturel, p. 256. -En quel sens la foi infuse est-elle essentiellement surnaturelle? L'est-elle à raison de son objet formel? p. 260, - Solution des difficultés, p. 276.

CHAP VI. - La prédilection divine et le salut possible Dieu ne commande jamais l'impossible, p. 288, -Nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus

aimé par Dieu, p. 291. — Le mystère de l'intime conciliation de la Justice, de la Miséricorde et de la Souveraine Liberté, p. 302. — La permission divine du péché diffère de la soustraction de la grâce. p. 306. - Ne pas donner et refuser, p. 307. - Mesure. sécurité et hardiesse de saint Thomas en ces questions, p. 310. - Le sphinx et le mot de l'énigme, p. 312. -La réponse du Seigneur, p. 315.

CHAP. VII. - L'esprit pur créé et ses limites. . . . . . 318 La nature de l'esprit pur créé, p. 320. - L'objet de sa connaissance naturelle, p. 321, - Les limites de sa connaissance naturelle, p. 324.

CHAP. VIII. - Le clair-obscur spirituel. . . . . . . . . . . . 331 Le clair-obscur de la nuit des sens, p. 333. -Celui de la nuit de l'esprit, p. 336.

# BIBLIOTHÈQUE FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE

15 .

10 .

25 >

#### Sous la direction de M. Jacques MARITAIN

Prawière série :

Le Conflit de la Morale et de la Sociologie, par Mgr DEPLOIGE,

4<sup>me</sup> éd.
Le Sens commun, la Philosophie de l'Étre et les Formules dogma-

La Sens commun, la Philosophie de l'Etre et les Formules dogmatiques, par le R P. GARRIGOU-LAGRANGE, 3me éd. La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin, par Mgr GRAB-MANN, 2me éd. La Théosophisme, par René GUÉNON, 2me éd.

L'Esprit du Protestantisme en Suisse, par l'Abbé JOURNET Réflexious sur l'Intelligence, par Jacques MARITAIN, 3<sup>me</sup> éd. Théonas, par Jacques MARITAIN, 2<sup>me</sup> éd. Le Probabilisme moral et la Philosophie, par le R. P. RICHARD Romantisme politique, par Carl SCHMITE.

Romantisme politique, par Carl SCHMITT

A la Gloire de la Terre, par Pierre TERMIER, 5<sup>me</sup> éd.

La Joie de Connaître, par Pierre TERMIER, 3<sup>me</sup> éd.

La Morale bonddhique, par L. de la VALLÉE-POUSSIN

Daurième série :

La Vocation de Savant, par Pierre TERMIER, 2<sup>me</sup> éd. Le Docteur Angélique, par Jacques MARITAIN Le Monde invisible, par le cardinal LEPICIER, traduction française

Le monde invisible, par le cardinal LEPICIER, traduction française de Charles Grolleau Les Philosophies indiennes, par René GROUSSET (2 vol.)

Le Réalisme du principe de finalité, par le R. P. GARRIGOU-LAGRANGE

Troisième série .

Distinguer pour Unir ou les Degrés du Savoir, par Jacques MARI-TAIN

Edition de luxe.

Philosophie économique, études critiques sur le naturalisme, par
Joseph VIALATOUX

Le Travall, par le Di HAESSLE, trad. trang. d'Ét. Borne et P. Linn. Eunées de Théologie Morale : 1. Le plus parfait ; 2. De la probabilité à la certitude pratique, par le P. Timothee RICHARD, O. P. La Science du Droit Positif, par Jean DEFROIDMONT.

Le Thomisme et la Chiusti, par Jean DEFROIDMONT Introduction à Avienne de la Comasissance, par Régis JOLIVET Introduction à Avienne de Beltre des Définitions, traduction avec notes, par A.-M. COULT. Pérface de Miguel ASIN PALACIOS Introduction à Pontologies du connaître, par Yves SIMON Le Transfini, par Marcel LALLEMAND